AUTHOR:

BARTHOLMESS, CHRISTIAN JEAN G.

TITLE:

HISTOIRE CRITIQUE DES DOCTRINES...

PLACE:

PARIS

DATE:

1855

Master Negative #

92-80551-1

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Bartholmèss, Christian Jean Guillaume, 1815-1856.

Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne, par Christian Bartholmèss ... Paris, C. Meyrueis et compagnie, 1855.

2 v. 22cm.

1. Philosophy and religion. 2. Philosophy, Modern—Hist.

11-2418

Library of Congress B792.B3

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11x

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 4-3-92 INITIALS ER

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

VOLUME 1

AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

Centimeter

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

1 2 3 4 5

Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

HISTOIRE CRITIQUE

DES

DOCTRINES RELIGIEUSES

DE LA

PHILOSOPHIE MODERNE

PAR

CHRISTIAN BARTHOLMÈSS

MEMBRE CORRESPONDANT DE L'INSTITUT,
DE L'ACADÉMIE DES SCIENCES DE BERLIN, DE CELLE DE TURIN, ETC.

I

PARIS
LIBRAIRIE DE CH. MEYRUEIS ET Cie, ÉDITEURS
2, RUE TRONCHET

1855

HISTOIRE CRITIQUE

DES

DOCTRINES RELIGIEUSES

DE LA

PHILOSOPHIE MODERNE.

IMPRIMERIE DE CH. MEYRUEIS ET COMPAGNIE.
Paris. — Rue Saint-Benoît, 7.

HISTOIRE CRITIQUE
DES
DOCTRINES RELIGIEUSES
DE LA
PHILOSOPHIE MODERNE

PAR

CHRISTIAN BARTHOLMÈSS
MEMBRE CORRESPONDANT DE L'INSTITUT,
DE L'ACADÉMIE DES SCIENCES DE BERLIN, DE CELLE DE TURIN, ETC.

I

PARIS
CH. MEYRUEIS ET COMPAGNIE, ÉDITEURS
RUE TRONCHET, 2.

1855

PRÉFACE

L'accueil favorable qu'ont bien voulu faire à plusieurs fragments de cette Étude mes illustres confrères de l'Académie des Sciences morales et politiques, m'encourage à la soumettre en entier au jugement équitable d'un public impartial et éclairé.

Cette Étude, dans l'intention de son auteur, forme un tableau général plutôt qu'une histoire détaillée; une exposition libre et une discussion occasionnelle, plutôt qu'une narration sévèrement réglée par l'ordre des temps ou des idées. C'est une sorte de parallèle critique des doctrines religieuses de la philosophie au XVIIIe siècle, avec celles de la spéculation plus récente; une comparaison indirectement méthodique entre la théodicée particulièrement occupée de l'existence de Dieu, ou de sa possibilité, et cette théologie plus hardie qui aspire, non-seulement à connaître la nature et les perfections internes de Dieu, mais à constater sa présence, son influence universelle et nécessaire : c'est en un mot, sous plus d'une forme, un rapprochement successif du monothéisme et du panthéisme modernes.

Quel est donc le dessein qui a déterminé, qui domine ce mélange de récit et d'examen? C'est le désir

de contribuer à la juste appréciation des avis qui recommencent à s'accréditer sur les vues religieuses de la philosophie moderne. Tantôt, en effet, on exalte le siècle de Voltaire et de Rousseau, au détriment de l'âge de Descartes et de Leibniz, aux dépens de notre propre temps. Tantôt on le déprime avec une iniquité passionnée, rarement désintéressée. D'autres fois, le plus souvent, on frappe d'anathème les théories écloses après 1800, les taxant moins de ridicule et d'absurdité, que de mauvaise foi et d'impiété. D'entre ces arrêts contradictoires, lequel est exact, mesuré ou sensé? Ne faut-il enfin que plaindre et blâmer, ou bien, peut-on louer l'esprit humain, depuis la mort de Louis XIV et de Fénelon, depuis la naissance de Frédéric II et de Kant?

Pareille question semble inutile, peut-être, à ceux qui savent combien est défectueuse cette division abstraite, cette distribution mécanique par siècles et demi-siècles. Une opinion longtemps régnante suspend-elle son action tout à coup, à jour fixe, et n'est-elle plus représentée dans la période où elle ne commande plus? N'est-il pas visible qu'une forte dose de l'esprit qui cesse de dominer se communique à la pensée qui va prévaloir, et qu'un groupe d'idées se compose toujours de plusieurs familles distinctes? La Providence n'abandonne aucune génération, puisqu'elle mesure à chacune ses épreuves et ses forces; et l'esprit humain constitue un même homme, avançant sans cesse et approchant de plus en plus de son but souvent voilé. Il est donc impossible que les convictions de deux siècles contigus soient tout à fait opposées. Aussi, en entendant accuser la philosophie du XVIIIe et du XIXe siècle, êtes-vous tenté d'interrompre l'orateur, pour apprendre quel système peut surtout avoir le tort de lui déplaire. Envelopper dans la même condamnation le théisme et l'athéisme, l'idéalisme et le sensualisme, c'est faire preuve d'une ignorance singulière ou d'une singulière partialité.

Lorsqu'on attaque la philosophie moderne, on s'en prend principalement à celle qui vient après Leibniz. L'époque précédente, à laquelle se trouve attaché le nom de Descartes, est trop loin, trop étrangère au courant des idées nouvelles. Le XVIIe siècle, pour les uns, est l'âge d'or de la méditation philosophique; pour les autres, c'est la vénérable antiquité de l'esprit français. A ce double titre, il est mis à part, généralement révéré, ou même admiré. Nous nous conformerons à cette décision, excessive cependant et parfois arbitraire; et nous prendrons dans un sens restreint cette expression de *philosophie moderne*, en la confinant dans la période ouverte par la mort de Leibniz et fermée par celle de Hegel.

Nous suivrons aussi, de notre mieux, le conseil de parler un langage toujours lucide et net. Si le penseur n'est pas tenu d'imiter Leibniz, tâchant, dans sa *Théodicée*, « de tout rapporter à l'*édification*[1], » il fera sagement de se souvenir, à quelques égards du moins, des exhortations renouvelées cinquante ans plus tard. « Hâtons-nous, s'écrie Diderot, de rendre la philoso-

[1] Préface de la *Théodicée*, et Lettre à Remond.

phie *populaire!* Si nous voulons que les philosophes marchent en avant, approchons le peuple du point où en sont les philosophes. » « *Si philosophia loqui posset,* dit à son tour le grave Ernesti, *haud dubie ipsa se popularem esse profiteretur.* » En s'efforçant d'étendre le cercle de ses lecteurs, court-on risque de déplaire aux profanes et aux connaisseurs à la fois? On s'expose à donner aux uns trop peu, beaucoup trop aux autres. Nous réclamons donc vivement leur commune indulgence.

Elle est indispensable, au surplus, à quiconque ose soulever les problèmes de la spéculation religieuse, et singulièrement les problèmes agités en Allemagne. Or, ce sont ceux-là surtout qui apparaîtront ici, grâce à l'histoire, grâce même aux adversaires de la philosophie.

Après la révolution opérée par Descartes, après le mouvement qui date de Locke, point d'élan plus intrépide et plus hardi que l'essor pris par Kant, Fichte, Schelling et, à leur suite, par l'Allemagne entière. Qui en doute sérieusement? Toutefois, à cette heure, combien d'habiles gens ont l'air de croire que les rêveries germaniques ne valent pas une heure d'attention, et doivent être écartées, en silence, au plus vite! Chose curieuse, les écrivains qui répandent ce sentiment ont pour alliés, en Allemagne même, des auteurs, selon lesquels il faut traiter de même la philosophie française, « déjà si perverse avant ce grand mensonge qui s'appelle Révolution, et depuis lors stérile et nulle, ou platement abominable. »

En réalité, les jugements portés en France sur l'Allemagne, dans l'espace d'un quart de siècle, sont un témoignage étonnant de l'instabilité de l'opinion. Il y a moins de vingt ans, la patrie de Heyne, de Kant et de Gœthe, était comparée parmi nous, pour l'érudition, la poésie, la métaphysique, à Alexandrie, à la Grèce et à l'Inde tout ensemble. D'excellents juges, qui l'avaient étudiée de près, sous son austère climat même, étaient l'origine d'une si belle réputation. Aujourd'hui l'auteur du noble écrit *De l'usage et de l'abus de l'esprit philosophique*, le sage Portalis, le scrupuleux Villers, le génie fraternel, si pratique et si élevé, de Benjamin Constant et de madame de Staël, les déclarations si diversement expressives de tant d'autres personnages, nos contemporains, quelle autorité ont-ils? Pour avoir connu ce qu'ils louaient, ils sont suspectés, récusés. Mais aussi que leur semblerait de contempteurs, dont le titre capital n'est souvent qu'une courageuse ignorance? Ils se consoleraient, avec Leibniz, en disant qu'*il est bon de ne rien mépriser facilement.*

L'Allemagne littéraire a, comme toute nation, des défauts, à côté et même à cause de certaines qualités. Mais a-t-elle encore ses preuves à faire? Aussi ne nous portons-nous pas pour son avocat, son panégyriste. Nous demandons seulement la permission de rappeler que l'Angleterre, l'Italie même, sont loin d'applaudir à ce mélange bizarre de mépris et de haine, à cette exagération risible qui ressemble quelquefois à un calcul odieux. Peut-être renverra-t-on au pays d'*Utopie*, aux extrémités de la *Néphélocratie*,

E.-L. Bulwer, dédiant un de ses romans célèbres, Ernest Maltravers, « Au grand peuple Allemand, Peuple « de penseurs et de critiques, Profond dans ses juge- « ments, Impartial dans sa censure, Généreux dans « son approbation. » Mais il sera plus difficile d'évincer le promoteur du *culte des héros*, c'est-à-dire, du respect de la grande et sincère individualité, cet original et puissant Thomas Carlyle, d'après lequel « les doc- « trines allemandes ne sont pas encore les meilleures « choses, mais les commencent du moins et les amè- « nent. » On pourra rejeter, comme autant de novateurs dangereux, les savants et spirituels rédacteurs de la *Revue de Westminster*, ou même ceux de la *Revue d'Edimbourg*, qui interrogent si habilement la métaphysique et la théologie d'outre-Rhin. Mais ne faudrait-il pas vouloir tout confondre et fermer les yeux à l'évidence, pour en user de même avec Galuppi, Gioberti, Rosmini ? Or, ce ne sont pas ces pieux penseurs, trop tôt ravis aux Lettres et à la régénération de l'Italie, qui ont appelé Kant, Schelling et Hegel, les trois grands imposteurs du siècle, *tres impostores magnos*, et qui ont demandé que l'on écrivît au frontispice de la philosophie allemande les mots gravés par Dante sur les portes de l'enfer : Vous qui entrez ici, quittez toute espérance, *Lasciate ogni speranza voi che 'ntrate!*

A quoi sert, enfin, de prétendre ignorer ou nier les faits les plus palpables ? En philosophie, l'Allemagne s'est placée au premier rang, avant la fin du dernier siècle. Chacun est libre de discuter les mérites de telle école, mais nul n'est en droit de refuser à cette rapide succession de systèmes la puissance créatrice et la vigueur dialectique, une science de tout genre et une érudition sans bornes. Il vaudrait mieux aller s'instruire par un commerce prolongé avec des intelligences, dont les erreurs mêmes ont autant de grandeur que de loyauté. Suivons leur exemple, au moins en reconnaissant pour vrai ce qu'elles proclamaient à l'entrée et au terme de la carrière, c'est-à-dire, que les deux grandes nations du Continent, étant les deux premières en philosophie, pourraient associer leurs qualités, et se compléter ainsi ou se corriger l'une l'autre. Quelques mois avant la mort de Leibniz, en 1716, les *Acta philosophorum* publiaient un article, où l'on démontrait qu'un bon *génie philosophique* devrait allier la vivacité française à la solidité allemande, et se procurer une sorte de *tempérament gallo-germanique*, tel que pourrait l'avoir un enfant dont le père fût Français et la mère Allemande. De nos jours, mêmes aveux, mêmes propositions. Schelling, dans sa mémorable réponse à M. V. Cousin, et le disciple le plus piquant, le plus fertile de Hegel, M. Rosenkranz, s'unissent pour désirer hautement que l'enthousiasme idéaliste, la passion des systèmes et ce désir jaloux d'indépendance et d'originalité, si communs parmi leurs compatriotes, se tempèrent par la sobriété d'observation, la rectitude d'analyse et le goût de précision et de clarté, qui distinguent la science française. Il faut être profondément ignare, s'écrie le biographe de Hegel[1], pour refuser la profondeur aux Français !...

[1] M. Rosenkranz, *Vie de Hegel* (en allemand), préface, p. xxv sq.

A notre tour, nous confesserons que tout dédain, toute animosité à l'égard de la philosophie allemande, nous semblent, ou des préjugés aveugles, ou des paradoxes frivoles.

On comprendra qu'il était plus facile de se prononcer librement sur les lumières philosophiques des pays étrangers, que sur les penseurs de la France actuelle. Comment bien apprécier ceux qu'il est à peine temps de nommer? Nos voisins, au contraire, se présentent déjà sous un jour analogue aux perspectives de l'histoire, analogie que devinait Bacon, en léguant sa mémoire *aux nations étrangères et à la postérité*. Ajoutez que l'impulsion donnée par Kant à la méditation germanique, si elle n'est pas épuisée, entre du moins dans des voies différentes, et nous permet de considérer sa sphère comme remplie et fermée. Peut-être le mouvement suscité en Italie, sous les auspices tardifs de Vico, est-il également achevé, et passe-t-il dans une nouvelle phase.

Pendant que s'imprimait cet ouvrage, au milieu de retards apportés par une santé chancelante, l'Allemagne et l'Italie perdirent les doyens de leurs philosophies. M. de Schelling s'est endormi inopinément[1], il y eut un an hier, loin des universités et des capitales qu'il avait si longtemps enchantées et fécondées, de sa parole et de ses conceptions, de ses écrits et de son nom. Sa dépouille repose dans un modeste cimetière de campagne, mais dans une vallée riante qu'arrosent avec impétuosité les premiers pas du Rhin, et

[1] Aux eaux de Ragaz, en Suisse.

où les Alpes projettent, matin et soir, leurs ombres majestueuses. Rien de plus touchant, de plus conforme aux vœux du philosophe, que la scène religieuse dont l'humble tombe fut témoin, le 23 août 1854! Un prêtre catholique et un ministre protestant vinrent l'un après l'autre bénir cette demeure suprême, et rendre, par de nobles paroles, par des prières édifiantes, les derniers devoirs au libre interprète de la Révélation. Quel hommage plus doux qu'une telle preuve de charité, de christianisme véritable[1]!

Au delà des Alpes, sur les bords du lac Majeur, dans sa belle et active retraite de Stresa, applaudissait à ce rare exemple de tolérance confessionnelle un métaphysicien venu au monde, après seulement que Schelling eut paru avec éclat sur le théâtre des plus hautes discussions. Antonio Rosmini ne lui devait cependant survivre que de neuf mois. Il vient de se dégager des bras de son tendre et religieux ami, Manzoni, pour aller contempler de près et goûter sans mesure cette lumière invisible, inénarrable, qu'il se plaisait à saluer, avec Dante, comme le lien divin de la vérité et de l'esprit : *fiat lux!*

Che lume fia tra 'l vero e l'intelletto!

Presles, Seine-et-Marne, C. Bs.

Septembre, 1855.

[1] Lorsque les Œuvres posthumes de Schelling auront paru, je m'empresserai de combler une lacune, que je devais laisser subsister, pour obéir à un grand homme qui m'avait honoré de sa bienveillance.

INTRODUCTION

« A un fanatisme il est toujours aise d'en substituer un autre. »
M. S. de Sacy.

Lorsqu'en 1819 l'un des rénovateurs du spiritualisme français, Royer-Collard, du haut de la tribune législative, pressait l'Eglise et l'Etat de s'abstenir de toute intervention séculière et matérielle, dans les destinées de la spéculation abstraite et morale, voici comment il s'énonçait : « Sans la philosophie, il n'y a ni « littérature ni science véritable. Si de pernicieuses « doctrines se sont élevées sous son nom, c'est à elle, « non à l'ignorance, qu'il appartient de les combattre, « à elle seule qu'il est réservé de les détruire. » Justes alors, ces paroles si simples le sont encore en 1855, et le seront toujours. Hâtons-nous de les redire, et de les appliquer en particulier à la *philosophie religieuse*, à celle qui consacre ses méditations à l'existence et à la nature de Dieu, à ses perfections, à ses relations avec l'univers et avec l'humanité.

De toutes les parties de la philosophie, c'est la plus suspecte, la plus inquiétée. Mêlée aux intérêts spirituels, les plus délicats à la fois et les plus généraux, mais voulant y satisfaire avec indépendance, elle semble souvent une ennemie à ceux qui, mieux inspirés, y

pourraient voir un utile auxiliaire. Aussi est-elle sans cesse occupée à se défendre, tantôt elle-même, et ses droits fondés sur ses devoirs, tantôt le chemin et le but de sa foi, le théisme naturel et scientifique. Cette tâche, cependant, varie singulièrement, selon les temps et les institutions, avec la diversité des attaques, auxquelles il faut proportionner la résistance. Tel genre d'agression, telle manière de défense. Les armes employées par Descartes et Leibniz, celles même dont se servirent Kant et Reid, doivent être remplacées par des instruments différents, quoique analogues, aujourd'hui que les adversaires du monothéisme sont, non plus seulement les matérialistes, mais ces idéalistes qui ont toujours été les plus ardents antagonistes du matérialisme.

Il importe, en effet, plus que jamais, de distinguer avec soin les contradicteurs divers de la philosophie religieuse, et même de les séparer de ses proscripteurs. Ceux-ci n'occupent-ils pas des extrémités opposées?

Les uns condamnent la religion naturelle, la théologie philosophique, parce qu'ils la jugent nuisible à la religion révélée, vaine en elle-même et superflue, par ses effets pernicieuse et haïssable. Les autres la repoussent, au nom des sciences physiques et exactes, comme le résultat de procédés auxquels ces sciences refusent toute portée sérieuse, toute utilité, toute force pour accroître la somme des saines connaissances et des réels progrès de la société.

Nous aurons cent fois l'occasion, la mission d'apprécier ces graves reproches; mais il y a, ce semble, quelque avantage à les aborder dès ce moment, en peu de lignes. Le lecteur s'orientera plus aisément ensuite, à travers les points de vue variés où l'histoire le transportera.

Rappelons d'abord que les adversaires ecclésiastiques de la philosophie religieuse se partagent eux-mêmes en deux groupes difficiles à confondre. La moindre partie réprouve toute recherche libre, spécialement celle qui fut entreprise ou constituée par Bacon et Galilée, par Descartes et Leibniz, et continuée avec un succès croissant par toutes les générations, jusqu'à la nôtre. La pluralité absout le siècle de Bossuet et de Fénelon, et ne censure que les temps postérieurs : au jour, disent-ils, succéda une nuit plus ou moins épaisse. Depuis Descartes jusqu'à Leibniz, il y eut vérité et grandeur; depuis Leibniz, le dernier philosophe, il n'y a qu'une longue et détestable succession de sophismes, de mensonges et d'illusions, de mensonges surtout et de méchancetés!..

Si la première de ces nuances a l'avantage d'une rigueur étroite, d'une conséquence inflexible, la seconde a-t-elle celui de la justice et de l'équité, le mérite de cette indulgence généreuse qui sait comprendre les erreurs et les pardonner? Ce qui est certain, c'est qu'elles se démentent l'une l'autre, et sont toutes deux démenties par l'évidence des faits. L'esprit humain ne peut-il rien savoir par lui-même sur Dieu et ses rapports avec la création? Alors point de privilége pour le XVIIe siècle. Au contraire, Descartes et Leibniz ont-ils pu s'élever jusqu'à Dieu? Alors l'esprit humain n'est

pourraient voir un utile auxiliaire. Aussi est-elle sans cesse occupée à se défendre, tantôt elle-même, et ses droits fondés sur ses devoirs, tantôt le chemin et le but de sa foi, le théisme naturel et scientifique. Cette tâche, cependant, varie singulièrement, selon les temps et les institutions, avec la diversité des attaques, auxquelles il faut proportionner la résistance. Tel genre d'agression, telle manière de défense. Les armes employées par Descartes et Leibniz, celles même dont se servirent Kant et Reid, doivent être remplacées par des instruments différents, quoique analogues, aujourd'hui que les adversaires du monothéisme sont, non plus seulement les matérialistes, mais ces idéalistes qui ont toujours été les plus ardents antagonistes du matérialisme.

Il importe, en effet, plus que jamais, de distinguer avec soin les contradicteurs divers de la philosophie religieuse, et même de les séparer de ses proscripteurs. Ceux-ci n'occupent-ils pas des extrémités opposées?

Les uns condamnent la religion naturelle, la théologie philosophique, parce qu'ils la jugent nuisible à la religion révélée, vaine en elle-même et superflue, par ses effets pernicieuse et haïssable. Les autres la repoussent, au nom des sciences physiques et exactes, comme le résultat de procédés auxquels ces sciences refusent toute portée sérieuse, toute utilité, toute force pour accroître la somme des saines connaissances et des réels progrès de la société.

Nous aurons cent fois l'occasion, la mission d'apprécier ces graves reproches; mais il y a, ce semble, quelque avantage à les aborder dès ce moment, en peu de lignes. Le lecteur s'orientera plus aisément ensuite, à travers les points de vue variés où l'histoire le transportera.

Rappelons d'abord que les adversaires ecclésiastiques de la philosophie religieuse se partagent eux-mêmes en deux groupes difficiles à confondre. La moindre partie réprouve toute recherche libre, spécialement celle qui fut entreprise ou constituée par Bacon et Galilée, par Descartes et Leibniz, et continuée avec un succès croissant par toutes les générations, jusqu'à la nôtre. La pluralité absout le siècle de Bossuet et de Fénelon, et ne censure que les temps postérieurs : au jour, disent-ils, succéda une nuit plus ou moins épaisse. Depuis Descartes jusqu'à Leibniz, il y eut vérité et grandeur; depuis Leibniz, le dernier philosophe, il n'y a qu'une longue et détestable succession de sophismes, de mensonges et d'illusions, de mensonges surtout et de méchancetés!..

Si la première de ces nuances a l'avantage d'une rigueur étroite, d'une conséquence inflexible, la seconde a-t-elle celui de la justice et de l'équité, le mérite de cette indulgence généreuse qui sait comprendre les erreurs et les pardonner? Ce qui est certain, c'est qu'elles se démentent l'une l'autre, et sont toutes deux démenties par l'évidence des faits. L'esprit humain ne peut-il rien savoir par lui-même sur Dieu et ses rapports avec la création? Alors point de privilége pour le XVIIe siècle. Au contraire, Descartes et Leibniz ont-ils pu s'élever jusqu'à Dieu? Alors l'esprit humain n'est

pas privé de force et d'autorité, en matière de religion spéculative. Il y a plus. La philosophie, ayant pu être saine au XVIIe siècle, peut l'être encore dans toute autre période; et elle l'a été après Leibniz, et elle devait l'être, ne faisant que continuer l'œuvre du XVIIe siècle, avec les mêmes procédés et dans un esprit semblable.

Que l'on veuille ici embrasser d'un coup d'œil impartial les efforts tentés depuis 1716, et compter ou peser les noms inscrits plus tard dans les annales de la spéculation religieuse.

L'Allemagne, d'abord, avant de produire Kant, possède une légion d'écrivains, fidèles sectateurs de Leibniz, ou chercheurs libres et populaires, éclectiques et savants, mais tous appliqués à démontrer l'existence de Dieu, moins à l'aide de la seule *pensée* de Dieu, qu'au moyen de la *connaissance* détaillée des œuvres divines. On les appelle des *physico-théologiens*, et puisqu'ils défendaient les causes finales par l'histoire naturelle, des *téléologues*. Christian Wolf, Meier, Baumgarten; Crusius, Platner, Tetens, Moïse Mendelssohn, Samuel Reimarus, sont des esprits de second ordre, sans doute, un peu lourds et minutieusement scrupuleux; mais ce ne sont pas des esprits captieux et pervers. Les éloges que leur accordent, après George Cuvier et Châteaubriand, les théistes anglais et hollandais, les Hofstede de Groot et les Pareau, puis les auteurs qui, depuis 1829, sous les auspices de la Société royale de Londres, ont répondu à l'appel du comte de Bridgewater, pour prouver la Providence par les dé-

couvertes mêmes des sciences naturelles[1], Thomas Chalmers, Whewell, Buckland, Maculoch, Babbage; ces éloges, et l'exemple donné à Rey et à Derham, à Lesser et à Nieuwentyt, à Charles Bonnet et à Pierre Lyonnet, à Trembley et à Lesage, à Paley et à lord Brougham : tout cela devrait les préserver, sinon de l'oubli, du moins d'un mépris injuste. Ce sont, vers 1750, des antagonistes de l'athéisme, d'autant plus respectables, qu'ils se montrent aussi zélés partisans de la tolérance et de l'humanité.

En France, sous l'impulsion puissante d'un concours de causes contraires, après les fausses dévotions de la fin d'un grand règne, après les licences séduisantes d'une régence irresponsable, apparaît une phalange redoutable d'écrivains sceptiques et matérialistes, avocats du hasard, comme La Mettrie et d'Argens, adorateurs de la nécessité physique, comme Helvétius et d'Holbach. Les menaces excessives et vaines d'un gouvernement faible et immoral encouragent ce débordement de théories mauvaises ou mesquines. En 1757, Louis XV rend un édit portant la peine de mort contre les auteurs d'écrits *tendants à attaquer la religion*. L'année suivante paraît le fameux livre *De l'Esprit*. Il faut donc beaucoup pardonner aux plumes qui eurent le mérite de combattre le fatalisme athée. Voltaire et Rousseau ne doivent donc pas être confondus avec la *coterie holbachique*, qu'ils ont blâmée et réfutée. En désaccord entre eux, ils s'entendent pour défendre

[1] *Bridgewater Treatises*. — Cfr. H. de Groot, *Institutiones theologiæ naturalis* (éd. II, 1839).

Dieu et l'homme. Il y a chez eux, dites-vous, un mélange fatal d'erreur et de vérité. Soit : mais où ne découvrez-vous pas un peu de ce mélange? Relevons l'erreur, à cause de l'empire qu'exercent de si beaux écrivains; gardons-nous d'avancer que tout y est faux! Reconnaissons que ces célèbres adhérents du théisme furent inconséquents, insuffisants, tantôt téméraires, tantôt timides; avouons qu'ils se contredirent souvent et se trompèrent plus d'une fois : mais s'ensuit-il qu'ils aient voulu abuser et égarer les hommes? En particulier, celui qui marque le mieux, selon Hegel, le passage de Leibniz à Kant, Jean-Jacques, n'est-il pas un peintre supérieur du sentiment religieux, un des plus habiles propagateurs de cet argument : Je sens du divin en moi et hors de moi, Dieu existe donc? L'Europe entière proclame Rousseau le principal fondateur de la *théologie du sentiment*, comme elle admire en Voltaire tour à tour le panégyriste du suprême Ordonnateur, et l'antagoniste du fanatisme et de la superstition. Autour de ces esprits éminents, combien de serviteurs de la même cause, moins persuasifs, moins brillants, mais non moins dévoués, ni moins respectables! Grand nombre de ces pieux et modestes *amis de Dieu*, comme disait Necker, n'étaient pas Français, ou ne vivaient pas en France, mais ils employaient notre langue pour devenir plus utiles, plus universels. La liste qu'ils composent serait interminable. Bornons-nous aux noms connus : Abauzit, Ancillon, Béguelin, Bergier, Bonnet, Brunet, Castillon, d'Escherny, Euler, Gerdil, Guénard, Hemsterhuys,

Kéranflech, Lambert, Lignac, Meister, Mérian, Mesanguy, Necker, Prémontval, Sulzer, Turgot.

L'Angleterre offre un spectacle peu différent. Un trop fidèle sectateur de Locke et de Berkeley, le pénétrant David Hume, y avait bâti, avec le sensualisme et l'idéalisme, un édifice de doute, d'autant plus formidable qu'ébranlant le principe de causalité même, il menaçait de renverser toute science certaine, toute existence transcendante, et surtout la réalité de la cause première. On a justement vanté l'élégante perspicacité et la rigueur d'analyse du pyrrhonien d'Edimbourg. Mais on doit rendre hommage aussi à la rectitude, à la précision, à la solidité, à la sagesse dont fit preuve, en combattant cet incrédule de la philosophie, *the philosophical unbeliever*, toute une école répandue à travers les académies et les églises d'Ecosse. Il y a des motifs plausibles pour taxer de pusillanimité Adam Smith et Ferguson, Reid et Beattie, Oswald et Dugald-Stewart, et peut-être même leurs prédécesseurs, Wollaston et Clarke, Shaftesbury et Newton. Qui voudrait cependant incriminer leur *sens commun*, leur *sens moral* ou *religieux?* Qui ne signerait volontiers les pages où leur premier chef, Hutcheson, décrivait en 1742 l'importance de la théologie naturelle? « *Quamquam omnis* « *philosophia jucunda sit et frugifera, ejus tamen nulla* « *pars feracior est et uberior illâ, quæ Dei cognitionem* « *continet, quæque dicitur* THEOLOGIA NATURA- « LIS; etc.[1] » Point de hardiesse spéculative, point d'essor platonique, point de synthèse absolue et uni-

[1] Voyez Hutcheson, *Synopsis metaphysicæ*.

verselle, répliquez-vous ! Il est vrai, mais à cette époque-là il s'agissait, pour la Grande-Bretagne, de rétablir scientifiquement les croyances instinctives et intellectuelles, conditions internes de la foi en Dieu ; puis, d'asseoir cette foi même sur l'évidence des causes, tant finales qu'efficientes. Cette double tâche, les psychologues et les moralistes écossais l'ont remplie avec honneur.

Voilà quelques faits propres à montrer que le XVIIIe siècle n'était pas tout entier indifférent et même hostile à ce que Leibniz appelait la *cause de Dieu.*

Ce n'est pas encore tout. Kant et Jacobi appartiennent à ce siècle tant calomnié, tout aussi bien que Vico et Herder.

Que, par sa critique et son idéalisme, le sage de Kœnigsberg ait ramené, malgré lui, une sorte de scepticisme, et favorisé, par contre-coup, un dogmatisme extrême, le panthéisme, nous le prouverons, trop peut-être, nous-même. En ce moment il convient de nous souvenir que Kant avait pris la plume pour combattre le scepticisme, comme le matérialisme et l'athéisme ; que Kant, sincèrement religieux, est l'inventeur, non-seulement d'une nouvelle démonstration de l'existence divine, mais d'une théologie nouvelle, surnommée *morale* ou *pratique,* parce qu'elle tendait à concentrer la foi dans « l'accomplissement de nos devoirs, en tant que préceptes divins. » Ainsi, après la *physico-théologie,* c'est l'*éthico-théologie* que cultive le XVIIIe siècle.

Le principal vice du *criticisme* kantien, le doute sur

la possibilité de connaître Dieu spéculativement, un disciple de Rousseau s'efforce d'y remédier à sa manière. L'aimable et lumineux Jacobi transplante dans le Nord cette religion du cœur et de l'enthousiasme, cette croyance des intuitions et des pressentiments, qu'il qualifie de *foi philosophique* ou d'*instinct de l'infini ;* par laquelle il prétend, non *démontrer,* mais *montrer* la présence de Dieu en l'homme, et qu'au surplus il règle et il tempère, en y ajoutant quelques éléments du sérieux écossais, quelques rayons de la clarté française. Jacobi, encore méconnu, est le savant créateur d'une théorie très populaire, celle qui accorde à l'homme une *conscience* de Dieu et des choses divines, conscience qui est la tige commune des manifestations si diverses par lesquelles nos facultés aspirent isolément à la Divinité, sentiment et imagination, analyse et méditation, volonté et pratique. Il fut le conducteur d'une élite de maîtres de la jeunesse, tels que Kœppen, Bouterwek, Fries et Calker, et de tous ceux qui opposaient au naturalisme le Dieu-Créateur, qui découvraient dans l'homme un principe moral, surnaturel, et qui regardaient la liberté humaine comme un prodige aussi incompréhensible, mais aussi incontestable, que l'existence d'un Dieu spirituel et en même temps auteur du monde matériel. La conviction qu'a notre âme d'être supérieure au corps, d'être immatérielle et libre, leur garantissait la réalité d'un Créateur distinct de la création.

Qui ne connaît Vico le juriste et le poëte Herder, ces nouveaux *philosophes de l'histoire?* Qui ne se rap-

pelle ont ce qui sépare la *Science nouvelle* d'avec les *Idées sur l'histoire de l'humanité?* Mais tous les deux peuvent être cités comme promoteurs de la spéculation religieuse. L'infortuné et profond Napolitain, longues années après sa mort, il est vrai, suscita des métaphysiciens généreux, ardents à faire voir combien Dieu a toujours inspiré les hommes, et combien il se manifeste dans leurs traditions et leurs institutions, dans leurs cultes et leurs ouvrages d'art. Race magnanime et parfois outragée, qui ne s'est pas encore éteinte! Le souffle de la Grande-Grèce n'a-t-il pas enflammé de même le traducteur de Campanella? On se plaît à reprocher à Herder d'avoir considéré Dieu comme l'âme du monde; et il est certain qu'il avait tendrement rajeuni, splendidement embelli la substance universelle de Spinosa. Mais il faut convenir aussi que sa brillante vivacité concourut à ranimer le théisme, refroidi et desséché entre les mains de Kant, entre celles même des rationalistes étrangers.

En prononçant le nom de Spinosa, nous avons énoncé un nouveau grief. Rien de plus singulier, en effet, et de plus important, que l'avénement posthume de Spinosa, vers la fin du siècle où Bacon et Locke avaient prédominé. Les causes et les effets d'un tel phénomène mériteront de fixer toute notre attention. On verra, pour peu qu'on soit impartial, combien ce système, plein de grandeur et de rigueur, de pureté et de simplicité, est pénétré du double sentiment de l'inconsistance des choses finies et de l'immensité, de l'éternité de l'être infini. C'est une hérésie philoso-

phique, mais à l'égard de l'homme, plus qu'à l'égard de Dieu, auquel l'homme y est sacrifié, avec l'univers: c'est donc, à vrai dire, l'opposé de l'athéisme. On s'apercevra aussi qu'il servit à corriger le monothéisme, qui tantôt cherchait trop la Divinité dans le monde des détails, point assez dans l'infiniment grand, dans l'ensemble ou le centre du tout; tantôt séparait trop Dieu et l'univers, et rompait entre eux toute influence mutuelle. On reconnaîtra enfin qu'il était apte à convaincre le théisme de l'importance de maintenir, avant toutes choses, l'unité primitive et finale, en s'efforçant de la concilier avec les dualismes, avec les antagonismes des faits secondaires.

Ne faut-il donc que s'étonner ou s'affliger de l'empire exercé par Spinosa, non-seulement sur Lessing et Gœthe, mais sur Schelling et Hegel? N'ayons pas peur, ne soyons pas dupes de ce mot de *panthéisme*. Avouons d'abord que c'est une opinion plus facile à dénoncer qu'à éviter, puisque ses adversaires les plus acharnés emploient sans cesse des expressions et des images qui en émanent visiblement. Les théistes qui considèrent Dieu comme la substance universelle, ou même comme la force universelle, doivent logiquement y arriver. Ceux qui n'accordent à Dieu d'autre attribut que la pensée, peuvent y aboutir aisément. Peut-être est-il le terme inévitable de toute doctrine regardant Dieu comme l'unité suprême et absolue, comme l'essence infinie et partout présente. Or, quel spiritualiste refuse à Dieu ces qualités-là? Pour échapper au panthéisme, il ne reste donc qu'à chercher dans l'unité

infinie même la raison des dualités finies, c'est-à-dire qu'à constituer l'esprit divin, non-seulement de pensée et de sensibilité, mais de volonté. C'est toutefois aux panthéistes que l'on est redevable d'une meilleure intelligence des conditions de ce problème fondamental. Par la manière dont ils ont prétendu le résoudre, ils ont fait quelque chose d'analogue à la démonstration par l'absurde. Leurs constructions, leurs déductions, démenties par quelques données inflexibles, n'étaient que belles hypothèses ; mais elles forçaient, elles forcent encore les écoles rivales à s'enquérir de synthèses plus complètes, moins arbitraires ; et en nous signalant les écueils où elles ont échoué, elles nous aident à marcher plus sûrement. Sur la route, comme sur le but, le panthéisme a beaucoup appris au monothéisme, et sera souvent une des *causes aidantes* du progrès spéculatif. En une foule d'endroits il a surtout prouvé la vanité des assertions qui tendent à l'assimiler au matérialisme et à l'irréligion. Peut-il être matérialiste, celui qui définit la matière de l'*esprit visible?* Irréligieux, celui qui pense que nous sommes faits pour Dieu seul, que notre être et notre durée dépendent uniquement de notre relation avec Dieu, que notre vie, notre félicité doit consister à tout rapporter à Dieu, à s'inspirer et à se nourrir de la substance divine ? Saint Augustin, enseignant que « Dieu est notre bien, comme lui-même il est son bien[1] ; » Bossuet, croyant que « les amis de Dieu subsistent toujours par le rapport qu'ils ont à Dieu ; » Fénelon, persuadé que « qui-

[1] Augustin, *De lib. arbitr.*, l. III, c. XXIV.

conque est détaché de tout et de soi-même, retrouve tout et soi-même en Dieu, » risquent alors aussi d'être soupçonnés de panthéisme.

Les panthéistes d'Allemagne se sont trompés, sans contredit, en identifiant ce qu'ils concevaient ou rêvaient avec ce qu'ils connaissaient ou pouvaient savoir. Ils ont eu tort de mépriser cette distinction salutaire entre la libre pensée et la science fidèle, distinction qu'avait indiquée Pope en demandant :

What can we reason, but from what we know?

Ils se sont plu à confondre l'*à priori* purement idéal de la poésie avec l'*à priori* de la réalité, que révèle la seule expérience ; puis à conclure, de cette confusion même, que ce qu'ils voyaient dans leur intelligence, d'une manière irrésistible, existait nécessairement aussi dans l'intelligence divine, et par suite dans son œuvre totale, l'univers. Prétention insoutenable, méprise manifeste, où l'on oublie que le type accompli de la connaissance humaine est l'ouvrage successif de toutes les générations, et non la propriété exclusive de tel individu, à une époque donnée : *multi pertransibunt, et augebitur scientia.* Mais que de fragments précieux, impérissables, au milieu de cette abondance de combinaisons colossales ! A-t-on jamais été plus noblement entraîné par cet *amour* qui ravissait Malebranche, cet « amour de l'ordre universel tel qu'il existe de toute éternité dans la raison divine, où toute raison créée le contemple[1] ? » C'est l'ordre moral que

[1] Malebranche, *Traité de morale.*

Fichte célèbre ; c'est l'ordre à la fois physique et historique, l'ordre du beau, l'ordre esthétique, dans les deux parties de la création, la nature et la société, que chante en quelque sorte Schelling. C'est un ordre logique, l'ordre d'un raisonnement tour à tour spirituel et matériel, d'un jugement qui se sert tantôt de notions et de mots, tantôt d'êtres et de faits, que Hegel s'attache à démontrer. Toutes ces sortes d'ordres leur sont les marques et les effets de la présence divine, cette présence même, l'essence même de Dieu. Ils pouvaient se contenter de dire : un ordre parfait ne peut être que l'ouvrage de l'esprit parfait, une action divine. En concluant qu'il est la nature de Dieu, la Divinité tout entière, ils ont dépassé les limites de leurs prémisses, ils ont trop prouvé. Mais ces excès d'abstraction et d'argumentation ne diminuent pas le prix des peintures qu'ils ont faites de l'ordre, cette unité de la législation universelle. On surpassera rarement l'énergie avec laquelle Fichte pénétrait, à travers les éléments moraux de la civilisation, dans la sphère du progrès interne et social, du droit et de la charité ; sphère si différente de la vie animale et égoïste, si propre à nous initier à l'origine et à la destination de l'humanité. Quelles vues admirables sur la dignité de l'homme, sur la majesté de la loi dont, pour sa gloire, l'homme est l'organe et le serviteur ! Schelling s'illustra par d'autres mérites : il tira la spéculation du labyrinthe d'une psychologie à la fois idéaliste et sceptique, il la rendit à la réalité et à la vie, il rapprocha étroitement des beaux-arts la religion et la science,

il fit considérer le mouvement de la nature physique même comme un riche et profond travail d'art, il força la philosophie à tenir compte de cette nature autant que de l'esprit, du réel autant que de l'idéal, il tâcha de montrer que l'un et l'autre domaine est soutenu et régi par une même intelligence, par une raison infinie et absolue, qui les transfigure tous les deux, en s'y épanouissant, et qui les développe, par un progrès continu, en vue d'un modèle accompli ; il essaya enfin d'établir, en interprétant la mythologie et le christianisme, que l'histoire religieuse parcourt aussi des phases et des degrés qui se tiennent intimement, et dont l'enchaînement rationnel proclame un Dieu libre, ayant créé par amour jusqu'à la nécessité. Afin d'achever et de régulariser cette suite de vues originales, Hegel s'attacha surtout à représenter l'influence divine dans l'histoire comme une évolution de la pensée infinie, procédant sous forme de faits ; et la marche des choses, comme l'application naturelle et progressive de deux principes, la liberté et l'humanité. En religion même, où nous aurons souvent à le contredire, il démontra plus d'une vérité. Il porta le dernier coup à cette opinion frivole que la foi est l'ouvrage de l'imposture cléricale, ou du calcul politique. Il fit voir que l'esprit humain ne peut se passer de croyances, et que les phases principales de la religion aboutissent au christianisme, leur couronnement et leur perfection. Après avoir critiqué la manière dont Hegel concevait l'essence de la religion, ou dont il classait tous les cultes historiques, il faudra se rappeler avec quelle

industrie il réhabilita les preuves de l'existence de Dieu, sans prévoir que cette réintégration pourrait servir un jour contre une nouvelle restauration de l'athéisme.

Nous nous écarterions de notre but, en parcourant les rangs des disciples. Constatons seulement qu'ils sont très divers et que, par cette diversité, ils se complètent et se redressent mutuellement. Les naturalistes Oken, Blasche et Klein ne prennent-ils pas, à quelques égards, le contre-pied des mystiques Schubert, Steffens et Baader, ainsi que des romantiques Novalis, Solger et Frédéric Schlegel? D'autres, tels que Schleiermacher, se font une place à part, font école à leur tour, avec non moins de succès. Quelle activité féconde répandit à Berlin la lutte brillante de Hegel avec Schleiermacher, la lutte du théologien de l'abstraction et des raisonnements contre le théologien d'une intuition dialectique, contre le continuateur de Jacobi et de Platon, contre le défenseur du « sentiment de notre dépendance absolue à l'égard de Dieu, et de notre union vivante avec le Christ ! » Personne ne décrivit mieux que Schleiermacher les caractères et les éléments de la croyance individuelle, de la foi *subjective*, les états et les conditions de la piété intime, de la prière et de l'amour; les nécessités qu'entraîne la certitude de nos imperfections et de nos péchés, la conviction du besoin que nous avons d'être affranchis et sauvés. D'autres combats, également soutenus par d'anciens élèves contre leurs maîtres, excitent des mouvements ou produisent des écrits dignes

de souvenir. Les noms de Wagner et de Krause sont devenus européens, grâce surtout à la tendance d'allier les doctrines de Schelling avec les prédilections pratiques et industrielles de notre temps.

Mais, objecte-t-on, c'est à un matérialisme athée que se termine ce vaste travail d'idéalisme! A la vérité, M. Feuerbach et ses amis ont commencé par écouter Hegel. Mais ils n'ont pas continué à le suivre, puisqu'ils se sont mis à le contredire, à l'attaquer. Que lui reprochent-ils? D'être spiritualiste et favorable à l'orthodoxie chrétienne. Cessons donc de les confondre avec celui qui les combattrait aujourd'hui de toutes ses forces.

Cessons aussi d'admettre que voilà les seuls disciples de Hegel. Ce n'en est que la minorité. La plupart de ses héritiers directs sont restés idéalistes, et se montrent de plus en plus disposés à accueillir les éléments négligés par leur maître, et capables de perfectionner le système commun. Si nous ne les nommons pas ici, c'est qu'ils sont très nombreux. Mais, quelque variés qu'ils soient, ils sont unanimes à regarder l'athéisme contemporain comme une excroissance, et non comme un fruit sain, de ce vigoureux arbre de la spéculation germanique, dont la sève est l'esprit de piété même, selon Gioberti, « *la pietà connaturata all' ingegno germanico*[1]. »

Au surplus, M. Feuerbach, dont le sensualisme a retenu je ne sais quelle saveur de mysticité, gage d'un

[1] V. Gioberti, *Introduzzione allo studio della filosofia*, T. I, p. 144.

retour désirable vers le spiritualisme, a réagi heureusement sur ses anciens condisciples. Il les a contraints de sortir des régions du pur abstrait, *inania regna*, de rapporter davantage les études spéculatives aux intérêts moraux et sociaux, de faire cas de la science spéciale de l'homme, de l'*anthropologie*. En même temps qu'il signalait aux croyants l'infirmité de certaines idées ou pratiques chrétiennes, et surtout le danger que la religion fait courir à l'humanité, et à elle-même, en dégénérant en superstition ou en fanatisme, il obligeait les penseurs à scruter encore le fond de la religion, à mieux le discerner de ses accessoires et le détacher des formes qui en usurpent le titre.

L'étude de l'homme et de son âme, l'anthropologie et la psychologie, furent aussi recommandées par plusieurs adversaires de Hegel, remarquables à d'autres titres encore. Herbart et Schopenhauer partaient de points différents, employaient des procédés contraires, mais opposaient tous les deux à l'abstraction idéaliste un élément concret, vivant et persistant. Herbart relève la personnalité, Schopenhauer la volonté. Le premier fait ressortir l'effort de l'individu pour se conserver soi-même, le second découvre partout une certaine disposition à se déterminer soi-même. L'un et l'autre en appellent ainsi d'une dialectique exclusive à la psychologie, bien ou mal entendue. A côté d'eux, après eux, combien d'esprits distingués se servent, parfois plus habilement, des résultats psychologiques, pour deviner la nature de Dieu! MM. Beneke, Fortlage, Ernest Reinhold, Trendelenburg et leurs

émules divers, marchent dans cette large voie avec indépendance.

Que si les traits distinctifs du mouvement germanique, celui surtout qui consiste dans une aversion constante pour le matérialisme athée, sont rapprochés des essais tentés autour de nous, en France et en Italie, sous l'impulsion d'une résistance entreprise par des organes dissemblables, on trouvera que la philosophie de notre temps n'est pas indigne de succéder à celle des deux derniers siècles. Saint-Martin et Lamennais, Joseph de Maistre et Louis de Bonald, Frayssinous et Affre, diffèrent sur mille points de l'école dont les chefs sont Maine de Biran et Royer-Collard, MM. Cousin et Jouffroy; et même de cette école méridionale qui s'honore de suivre Galuppi, Gioberti, Rosmini, qui a pour anneaux extrêmes, à droite Balmès et le P. Ventura, à gauche le comte Térence Mamiani, le fondateur populaire de l'*Académie de philosophie italienne*, un des ornements durables du courageux et solide Piémont. Mais ce qu'ils ont en commun, n'est-ce pas le spiritualisme même?

Aussi peuvent-ils attendre tranquillement l'arrêt de la postérité. Elle n'imitera point leurs détracteurs actuels, qui leur refusent puissance, profondeur, sincérité, élévation même et sagesse. La théodicée moderne a produit, peut-être, quelques *sophistes*, mais elle possède certainement un grand nombre de *philosophes* véritables : elle ne mérite donc ni les censures amères, ni les dédains équivoques, par lesquels le caprice du jour affecte de l'écarter, ou même de la *pulvériser*.

Lorsqu'elle voit des haines si comiques s'emporter contre la raison et l'équité, elle se rappelle le conseil donné par Leibniz, en face de phénomènes semblables, d'instituer des *missions de religion naturelle;* c'est-à-dire que, redoublant d'efforts et de persévérance, elle continue d'exercer en paix ses droits naturels, sans manquer au devoir de respecter les titres de toute conviction loyale et désintéressée.

Cependant, la spéculation religieuse a d'autres adversaires encore, des contempteurs plutôt que des détracteurs et des ennemis. Ce sont ceux qui la regardent comme une matéologie perpétuelle, comme un ennuyeux article de luxe. Ses procédés, à entendre certains organes des sciences naturelles et exactes, n'ont rien de *positif,* rien de *méthodique.*

Pour que la théodicée vous paraisse positive et méthodique, leur répondrons-nous, il faudra que vous admettiez d'abord deux choses : savoir, que la raison est autorisée à s'appliquer, par l'analyse et la dialectique, par le principe de causalité surtout, aux faits internes, aussi bien qu'aux faits externes ; ensuite, que ce n'est pas une étude sans objet, sans solidité ni portée, celle qui a la psychologie pour point de départ, la logique pour point d'appui, la morale pour point d'arrêt.

Maintenant, quels sont les actes essentiels, les fonctions capitales de la théodicée ? On peut réduire à trois ces sources de rapports à la fois transcendants et fondés sur l'expérience. Les deux premiers sont inductifs et regressifs, en ce qu'ils passent des phénomènes à la substance et des effets à la cause ; mais ils sont en même temps une simple inspection, une *élévation*, plus qu'une induction formelle et complète. Le dernier est aussi un genre d'inspection, un emploi progressif de la synthèse et de la déduction, une interprétation des phénomènes par la substance, une explication des effets par la cause. Les deux premiers montent du connu à l'inconnu, du *donné* au *cherché;* le dernier descend du cherché, ou plutôt, du *trouvé* au *connu*. C'est que les deux premiers répondent, l'un au problème de l'existence de Dieu, l'autre au problème de la nature divine, questions insolubles pour qui refuse d'approfondir les existences finies et les natures créées, les choses connues et données. La troisième opération sert à constater la présence de Dieu, ou ses relations avec l'univers, opération impossible à quiconque conteste ou nie la réalité de l'idée de Dieu, la nécessité de l'être cherché et trouvé.

Le premier mouvement, celui qui rapporte tout phénomène fini à une substance infinie, toute cause contingente à une cause nécessaire, tout fait relatif et conditionnel à un être absolu et illimité, c'est-à-dire à un principe qui est par soi, ayant en soi sa raison d'être, en même temps que la raison d'être des objets imparfaits et dépendants : ce procédé, qui de l'homme et du monde infère Dieu, est-il simple et régulier, autant qu'universel et irrésistible ?

Le second, bien que plus délicat, n'est pas moins

légitime. Afin d'entrevoir les éléments qui peuvent composer la nature de l'être parfait, il y transporte ce que la création a de moins imparfait; il y concentre, après les avoir élevés au degré de l'éminence, tous les traits de perfection épars dans les divers domaines de l'univers. C'est là une opération moins compliquée qu'on ne le pourrait supposer. En effet, il y a un être organique, qui résume le monde physique tout entier. L'œil de l'homme réunit ou rappelle toutes les substances qui remplissent les quatre ou cinq régions planétaires. Mais par derrière le nerf optique, représentant la sphère animale, siége la conscience, la pensée, l'esprit. La nature humaine, ce petit univers, ce *microcosme* des Anciens, est ainsi, non-seulement l'abrégé et l'apogée du grand univers, du *macrocosme*, mais comme une transition à cet univers supérieur et antérieur au monde actuel, qui a été conçu et résidait dans une intelligence primitive et suprême; la transition à ce que l'on pourrait appeler *hypercosme* ou *procosme*, c'est-à-dire à l'esprit créateur et infini. Mieux : ce que la partie spirituelle de l'organisation humaine contient de plus excellent doit se retrouver, dans une mesure plus excellente encore, au fond de la constitution de l'intelligence primitive. L'esprit souverain doit donc former une personnalité, et souverainement sage et souverainement bonne. En lui la sainteté et la charité ne peuvent qu'être agrandies par le savoir et par la puissance : toutes ses qualités, étant également illimitées, s'identifient évidemment et se fortifient au sein d'une même infinité. En quoi pareil passage, des

demi-perfections créées à l'absolue perfection du Créateur, est-il déraisonnable?

Le troisième procédé, le moins admissible en apparence, ne saurait être rejeté, après l'adoption des deux autres, dont il est tantôt la conséquence, tantôt le contrôle. A la lumière de cette conviction que Dieu existe et qu'il est un esprit à la fois tout-puissant et moral, il s'agit de rechercher si l'univers révèle la présence d'un tel esprit, et doit être considéré comme son œuvre continuelle. Comment l'élément spirituel existe-t-il à côté et au fond de l'élément matériel? Comment un principe absolu et un pouvoir d'initiative, Dieu et la liberté, sont-ils mêlés et contenus dans un ensemble relatif, dans un tout soumis à l'enchaînement des causes et des effets? Comment accorder l'influence d'un esprit parfait, c'est-à-dire de l'ordre et du bien, de la raison et de la justice, de la vérité et de la beauté, avec le spectacle des choses imparfaites, du désordre et du mal, de l'erreur et du mensonge, de la laideur et de la douleur? L'être universel peut-il être présent et absent à la fois, en attestant sa présence par son absence même? Voilà ce qu'il faut examiner en dernier lieu. Or, un tel examen ne paraîtra pas absurde aux physiciens, s'ils font réflexion que le fondement de la matière est immatériel, que la substance corporelle est une sorte d'esprit visible et tangible, que le caractère persistant des êtres réside dans leur forme, dans leur principe formateur; que la vie sensible est conduite, commandée par des dispositions mathématiques et logiques, par des mesures et de.

proportions intellectuelles ou idéales ; que le règne organique offre lui-même un reflet du règne moral, puisque le moins parfait y sert comme moyen au plus parfait, au plus spirituel ; qu'enfin, selon le vocabulaire des Scolastiques, le *primum*, ou Dieu, est fort reconnaissable dans l'*ultimum*, dans les phénomènes les plus grossiers.

Redisons-le : pour être reçu à mépriser ces trois fonctions, il faut avoir prouvé d'abord le triple néant de la psychologie, de la logique et de la morale. Personne, jusqu'à ce jour, n'ayant réussi à cela, nous osons penser que l'avenir n'enlèvera pas à la théodicée ses instruments naturels, ni le droit de se regarder comme une science sérieuse, utile autant que belle, autant qu'inévitable.

Le soin même que nous prenons d'une direction méthodique, est cause que tant de métaphysiciens nous accusent de pusillanimité. A les en croire, nous devrions tout d'abord partir d'un principe inconditionnel et indéterminé, ou faire dériver toutes choses d'une abstraction des plus générales, de celle de l'*être*, de celle de l'*idée*, en envisageant ces notions comme l'infini, comme Dieu même. En procédant autrement, ajoutent-ils, nous montrons que nous ne regardons pas l'unité comme la première condition d'une étude dont l'objet est l'être primitif et absolument un ; que nous négligeons les deux autres conditions de la haute science, l'universalité et la nécessité ; qu'enfin, faisant

Dieu à l'image de l'homme, nous nous perdons dans l'*anthropomorphisme*.

Tous ces reproches seront éclaircis ailleurs, et nous ne devons pas anticiper sur les pages où notre marche se justifiera suffisamment. Quelques mots de réponse précise, cependant, ne sont pas ici hors de propos.

Nous aussi nous avons souci de l'unité. Mais cet *unum quid*, comme Descartes désignait le dernier terme des recherches spéculatives, ne faut-il pas le concilier avec ce que le philosophe français appelait l'*inconcussum quid*, avec la réalité la plus inébranlable, avec cette identité personnelle qu'atteste sans réplique la conscience du *moi*. La spéculation réclame une unité primitive, l'expérience proclame dualité, pluralité, multiplicité, diverses sortes d'oppositions ; et c'est à la science d'accorder ensemble les deux exigences. Or, nous croyons que l'harmonie s'établit mieux, lorsqu'on part de l'unité finie, qui nous est *donnée* au fond même du dualisme de la conscience, de l'unité du *moi*. Le penseur qui se place dès l'origine, par un effort de fiction, au sein de l'unité infinie que nous cherchons, d'une unité pressentie, supposée, ou, si l'on veut, idéale, devient incapable d'en sortir ensuite, pour rendre compte de la diversité réelle, et s'expose, de plus, à dépouiller l'être suprême de tel attribut révélé par la création même : l'histoire contemporaine n'en témoigne-t-elle pas hautement ? Conséquent et fidèle à soi-même, il niera le monde créé et ses antagonismes ; il sacrifiera l'univers à Dieu, en présentant l'univers

comme un fantôme, et Dieu comme l'unique réalité possible. Le panthéisme idéaliste se traduit forcément en *acosmisme*, et risque facilement, après avoir nié ce qui est, d'expliquer ce qui n'est pas.

L'être infini est infini. Il n'est donc pas l'être fini, le monde des corps; et le matérialiste qui identifie Dieu avec la nature physique, le proscrit, le détruit. C'est là ce que soutient, à bon droit, l'idéaliste. Dieu est donc, continue-t-il, l'être immatériel et intellectuel, la nature pensante, la pensée. Comme telle, Dieu est en tout. Si, selon Montaigne, *par un seul Maintenant il emplit le Toujours*, Dieu emplit de même le Partout par un seul Ici. Où ne se trouve quelque élément d'intelligence et d'ordre ? Dieu est l'essence générale de l'univers, l'essence particulière de l'être qui résume et réfléchit l'univers, de l'homme. Ce qui prouve que nous possédons l'essence de Dieu, c'est que nous avons la conscience de Dieu, l'idée de Dieu. La force qui juge et médite en nous, notre raison, voilà Dieu, voilà la Raison, voilà l'unité universelle et nécessaire, l'unité infinie, voilà l'Absolu !... Néanmoins, votre propre conscience persiste à décliner l'honneur que vous voulez lui faire. Elle avoue qu'elle a l'idée de Dieu, mais en même temps elle énonce la conviction de n'être pas Dieu. Instinctivement, elle s'écrie avec Pascal : « Le plaisant Dieu que voilà, *o ridicolosissimo eroe !* » Il ne suffit pas de lui répliquer qu'en effet il y a une différence entre la divinité de l'individu et celle de l'espèce, entre la raison personnelle de tel homme et la raison impersonnelle du genre humain, et que celle-ci seule est la rai-

son universelle, la divinité parfaite et complète. Cette interprétation réussit-elle à expliquer tant de faits intimes, qui s'élèvent avec une force égale contre l'*unification* de l'homme et de Dieu ? Elle ne peut ni étouffer, ni satisfaire des besoins tels que celui d'être libre, celui d'aimer et d'adorer. Si c'est Dieu qui pense en moi, ma pensée est absolue ; non-seulement je ne puis penser autrement que je ne pense, n'étant que l'esclave de la logique, le jouet d'une dialectique fatale ; mais je ne puis choisir parmi mes conceptions, approuver ou rechercher les unes, rejeter et fuir les autres, toutes étant nécessaires et parfaites, toutes divines : je deviens enfin une machine à penser, une machine intelligente, mais irresponsable. De plus, si Dieu n'est que l'universelle raison, représentée par le genre humain, je n'ai plus, pour mes admirations et mes adorations, d'objet entièrement digne, d'objet accompli ; il n'est plus de culte véritable, ni pour l'esprit, ni pour le cœur. Le genre humain, impossible à saisir dans sa dispersion et sa succession, offre-t-il plus de qualités achevées que les individus dont il se compose ? Un Dieu pareil a deux défauts que rien ne rachète. Il n'est pas plus libre que moi, il n'est pas, comme s'exprimait Schelling, le *maître de l'existence* et le *souverain de l'être*[1], il est aussi le serviteur de la logique, le vassal de la pensée et du raisonnement. Puis, il se combat et se contredit, il change et varie, il se divise en plusieurs fractions ennemies. « Si l'homme était une parcelle de la Divinité, disait justement le grand Frédéric, il aurait

[1] *Der Herr des Seyns.*

des connaissances infinies qu'il n'a point ; si Dieu était dans les hommes, il arriverait à présent que le Dieu anglais se battrait contre le Dieu français et espagnol [1] ; que ces diverses portions de la Divinité chercheraient à se détruire réciproquement, et qu'enfin toutes les scélératesses, tous les crimes que les hommes commettent, seraient des œuvres divines [2]. »

Comment donc contenter à la fois le sentiment spontané proclamant une distinction ineffaçable, et le raisonnement spéculatif exigeant une unité sans bornes, qui soit tout en tous ? Un seul chemin, et très droit, nous semble conduire à ce but : c'est d'admettre que Dieu est, non-seulement intelligence et pensée, mais volonté et amour. Si l'être infini, non-seulement pense, mais veut et aime, il a pu, par bonté, vouloir n'être pas tout ; il a pu vouloir se limiter, renoncer à une part de sa liberté souveraine, de son essence infinie, et l'accorder bienveillamment aux êtres raisonnables et affectueux. Un Dieu qui se plaît à n'être pas cause de toutes choses, qui a voulu qu'il y eût, à côté de lui, sous son regard, d'autres causes, d'autres volontés, des causes semblables à lui, des volontés capables de le chercher avec réflexion et de le servir librement ; un Dieu qui a volontairement borné sa puissance absolue, n'en reste pas moins en lui-même absolu. Ayant voulu d'une manière digne de lui, avec autant d'indépendance que de bienveillance, il n'a rien perdu de son privilége unique ; il a seulement ajouté une perfection

[1] Allusion aux guerres faites entre 1778 et 1782.

[2] Frédéric II, *Discours sur la littérature allemande.*

morale à d'autres perfections. Continuant à vouloir parfaitement, à maintenir sa parfaite volonté, il respecte constamment la liberté et l'amour de la créature ; et sa tendresse peut uniquement désirer que ses dons tournent au bien, au solide bonheur de ses enfants. Voilà pourquoi, tout en demeurant le bien souverain et la perfection sans mesure, il peut aussi souffrir que la création contienne des maux et des imperfections.

S'il en est ainsi, la liberté de l'homme reste intacte, et la distinction du bien et du mal, incompatible avec le panthéisme, reste insurmontable. Dieu, quoiqu'il puisse tout concevoir, ne peut plus alors vouloir le mal, comme le bien ; il ne peut surtout vouloir le malheur des êtres qu'il a faits par amour, pour qu'ils l'aiment. Enfin, la différence entre Dieu et l'homme, entre l'*objet* infini et le *sujet* fini, reste également ineffaçable. Je ne suis pas Dieu, qui est le bien parfait, tant que je vois la distance de ma volonté à un tel bien, la distance de ce que je suis, ou même voudrais être, à ce que je ne suis pas, et même ne pourrai jamais devenir. Un Dieu libre et aimant, un Dieu Personne et Esprit, tel est, à nos yeux, l'unique moyen de mettre l'observation en harmonie avec la spéculation, la multiplicité finie en harmonie avec l'unité infinie.

Ce monothéisme, en même temps qu'il offre un instrument pour dégager ce que le panthéisme a de compatible avec les données irrécusables de la conscience universelle, accueille avec empressement tout ce qu'il peut avoir de probable ou d'ingénieux, de grand et de beau. Ainsi, il loue le panthéiste d'insis-

ter sur la doctrine de la toute-présence de Dieu ; mais cette doctrine, il la modifie par une restriction : « hormis le mal et l'imperfection. » Partout où il y a du bon, du vrai, du beau, il y a du divin ; et Dieu apparaît en moi, se contemple et s'aime en moi, pour parler avec Spinosa, chaque fois que je veux le bien, le bien pur et sans bornes. Ainsi, ce monothéisme comprend que le panthéiste invite les hommes à *se diviniser* de plus en plus ; seulement il fait consister semblable élévation dans une conformité croissante avec la volonté suprême, convaincu que la destination humaine est, non de penser abstraitement, de penser pour penser, mais de *bien penser*, c'est-à-dire en vue du meilleur but possible, afin d'atteindre et de réaliser le bien souverain. Le motif par lequel l'esprit créateur a produit l'esprit créé, forme évidemment pour celui-ci le dernier but et le plus haut, un but auquel tout le reste doive être rapporté.

Faut-il encore répondre aux critiques qui dérivent de l'accusation dont nous espérons être absous ? Le point de vue où nous nous plaçons est universel, s'il est vrai qu'il n'y ait rien de plus général, aux yeux de l'homme, que ce que sa raison reconnaît pour inhérent à la nature humaine, à cette nature où se concentrent éminemment toutes les sortes de puissances terrestres. Ce point de vue est nécessaire, immuable et éternel, parce qu'il résulte rigoureusement de la constitution de l'être intelligent, des éléments de la conscience, des notions absolues de la morale, ainsi que des attributs dont la raison ne peut s'empêcher de

revêtir Dieu. Cette perspective expose-t-elle à « feindre dans Dieu des affections humaines, » danger que Descartes avait déjà redouté[1] ? Il est vrai, elle établit une analogie profonde entre la spiritualité divine et la spiritualité humaine. Mais toute théodicée est soumise à semblable condition. Celui qui répugne à emprunter quelques traits de ressemblance à la partie morale de la création, sera forcé d'en tirer de la partie physique, de la partie mathématique, de la partie logique ; il fera Dieu à l'image du monde corporel, à l'image d'une grandeur géométrique ou arithmétique, à l'image d'une abstraction dialectique ; toujours, en s'élançant au Créateur, il s'appuiera sur un endroit quelconque de la création. Persuadé que la perfection morale est la plus haute forme de la spiritualité, une forme supérieure même au génie et à la science, nous n'hésitons pas à croire que la foi en un Dieu absolument libre et bon est seule en état d'éclaircir les problèmes de la spéculation religieuse.

Ce qui nous confirme dans cette théorie, c'est qu'elle paraît régler sans effort les relations si délicates de la religion naturelle avec la religion révélée.

N'eût-on pas prévenu bien des combats entre ces deux sortes de monothéisme, si l'on eût reconnu, d'abord, qu'elles se rencontrent, avec les mêmes desseins, sur le terrain de la morale ; ensuite, que la philosophie, agissant plus sur la raison que sur la volonté,

[1] Descartes, *Méditations*, préface.

est tour à tour supérieure et inférieure au christianisme, lequel s'adresse à la volonté plutôt qu'à la raison? Ils se rencontrent, en effet, sur le terrain de la morale, puisque la philosophie aboutit aux convictions suivantes : le type le plus élevé de la spiritualité, c'est la suprême beauté du vouloir, la bonté ; Dieu est la perfection idéale du vouloir, l'amour infini, et comme tel, s'il a tout fait pour l'esprit humain, il a fait l'esprit humain pour Lui-même, en même temps que dans l'éternel intérêt des hommes, pour leur bonheur parfait. D'un autre côté, l'abrégé du christianisme, n'est-ce pas qu'il faut aimer, et qu'il faut aimer Dieu et les hommes? que Dieu est l'amour même, et que la paix est le partage des hommes de bonne volonté[1]? L'Evangile atteste son origine sublime, précisément en donnant de la volonté divine l'opinion la plus haute, en sachant élever ou purifier la volonté humaine, et la conduire par les moyens les plus nobles à la fin la plus sainte. C'est là surtout qu'éclate l'avantage qu'il a sur la philosophie. Qu'elles sont abondantes et puissantes, les ressources dont il dispose pour accroître les forces morales de l'âme, pour nous affranchir de toute servitude intérieure, des passions et de l'égoïsme, pour nous faire « accomplir ce qu'approuve la raison naturelle[2] ! » L'éducation du cœur et du caractère, voilà sa principale vocation et le titre de sa prééminence. A la philosophie, au contraire, la mission spéciale de satisfaire aux besoins spéculatifs ! Comme une philosophie

[1] Saint Jean, 1re ép. IV, 16; saint Luc II, 14.
[2] *Imitation de Jésus-Christ*, l. III, ch. LV.

équitable ne craint pas de convenir que le christianisme remplit mieux qu'elle la tâche pratique et sociale du spiritualisme, celle de faire aimer et servir Dieu, et non de le faire connaître seulement; ainsi une église sans fanatisme ne refusera point aux spéculations sérieuses toute l'indépendance qu'elles réclament, certaine que pareilles spéculations reconnaîtront toujours pour indispensable ce que le christianisme veut réaliser, la justice et la charité, la vertu et la piété. Toute métaphysique, mettant la valeur morale dans cette mâle confiance où l'humilité devant Dieu se confond avec la dignité personnelle, n'est-elle pas, à son insu peut-être, à demi chrétienne? Est-il défendu de lui appliquer ce mot des *Actes des apôtres* : « Tout homme qui craint Dieu et s'adonne à la justice, lui est agréable, de quelque nation qu'il soit? » Oui, le souffle de l'Evangile a touché et remué, avec plus ou moins d'énergie, ceux qui sentent que l'esprit est un principe d'amour, qui ont foi en un bien éternel et invisible, et qui se plaisent à montrer que la liberté parfaite consiste à bénir l'obligation de se dévouer, par la méditation ou par la vie, au règne de ce bien, au règne de Dieu.

L'esprit de l'Evangile, étant vérité et charité, est aussi liberté et libéralité. Aimer les hommes, c'est vouloir qu'ils puissent, avec une franchise féconde, accomplir leur destinée, une destinée dont Dieu est la fin dernière. La liberté philosophique, celle de chercher la vérité, c'est-à-dire ce que Dieu même a pensé et voulu, découle naturellement du droit général de la

conscience individuelle. Aussi le chrétien sincère et éclairé, celui qui, selon saint Paul, est *enfant à l'égard du mal et homme fait à l'égard de l'intelligence,* ne songe-t-il pas à prescrire en dictateur à la philosophie ce qu'elle doit concevoir et découvrir, ni la manière dont ses recherches doivent avancer. Loin de la condamner ainsi à mort, il lui souhaite vigueur et prospérité. C'est qu'il désire former avec elle une alliance, nullement forcée et stérile, mais volontaire et avantageuse. En s'unissant à elle honorablement, il peut, à certaines époques, invoquer utilement son concours, son autorité. Lorsqu'on prétend attaquer chez lui « le retranchement impénétrable de la liberté du cœur, par la force qui ne fait que des hypocrites et met la religion en servitude [1], » il en appelle au droit contre lequel il n'y a point de droit [2], à la justice naturelle, à la philosophie. Il la consulte même, quand il veut démontrer la supériorité qu'a sa foi sur d'autres cultes; quand il veut séparer sa cause du despotisme religieux, de la superstition, de toutes les erreurs qui peuvent être le cortége d'une croyance inintelligente. Une tolérance mutuelle est donc ici, non-seulement de droit commun, mais d'intérêt commun. La théologie chrétienne se comparait quelquefois à Sara chassant Agar, sa servante; mieux informée, elle a voulu ressembler à Rachel, et Léa, sa sœur, ne lui a pas refusé de justes hommages. Elle aimait aussi à faire à la philosophie la réponse qu'Alexandre avait donnée à Darius, lorsque ce roi lui proposait de partager l'empire du monde:

[1] Fénelon. [2] Bossuet.

Comme il n'y a qu'un soleil, il ne peut y avoir qu'un roi, *Rex unicus esto. Neque mundum posse duobus solibus regi, neque orbem summa duo regna salvo statu terrarum habere* [1]. Aujourd'hui, nous le croyons, elle comprend que l'empire de l'esprit en ce monde doit être partagé, et qu'il peut l'être sans péril, puisque les deux souverains reconnaissent au-dessus d'eux un même suzerain.

Un adversaire commun vient d'ailleurs encourager aussi leur disposition à l'amitié réciproque, à une concorde durable : nous voulons dire cette antipathie, trop répandue, pour le spiritualisme, antipathie qu'entretiennent indirectement les beaux développements de l'industrie, et très directement la passion dominante du bien-être matériel.

Il messiérait de déprécier l'accroissement pris par l'industrie depuis un demi-siècle, au moment même où elle nous offre une si magnifique image de l'unité de l'intelligence et de la famille humaines; où, exposant le merveilleux amas de ses produits et de ses mécanismes, elle fait de Paris « la métropole de la grande fête du travail humain. » Il n'est personne qui puisse assister à un tel spectacle, sans être ému de reconnaissance et d'admiration; personne qui ne souscrive, avec plus de fermeté que jamais, à ces paroles d'un économiste éminent [2] : « L'industrie est un des attributs les plus essentiels de la civilisation; elle est l'auxiliaire indispensable de la liberté civile. » Mais, quelque puis-

[1] Justin, *histor.*, l. XI, ch. XII.
[2] M. Michel Chevalier.

sante et heureuse que soit cette application de l'esprit humain, suffit-elle, soit au bonheur individuel, soit à la félicité publique? Non; si l'esprit, sa source principale, ne lui oppose un contre-poids énergique, elle doit entraîner des conséquences terribles, allumer les plus redoutables des convoitises et des fureurs. Cette richesse éblouissante, moyen et fruit du luxe le plus inventif, ne sert parfois qu'à dénoter de nouvelles maladies sociales, de nouvelles infirmités morales. Elle qui devrait nous prouver Dieu et l'âme, arrête-t-elle, je ne dis pas seulement ce qu'on nomme si durement le *paupérisme,* mais toutes ces semences de désordre intérieur, qui se traduisent en matérialisme et en athéisme? Que les triomphes de l'activité matérielle se multiplient encore, c'est notre vœu sincère; mais qu'ils ne nous fassent point oublier que, séparés du travail moral et religieux, ils seraient un péril pour la civilisation même!

Il y a deux siècles, l'auteur touchant du célèbre chapitre *de la Grandeur et de la Misère de l'homme,* celui que Voltaire appelait un *fou sublime,* posait cette question: Si l'homme est fait uniquement pour lui-même et son plaisir, « si l'homme n'est fait pour Dieu, pourquoi n'est-il heureux qu'en Dieu? » Cette question, qui d'elle-même se renouvelle sous nos yeux, au milieu de la splendeur de nos arts et du rapide progrès de nos sciences, s'adresse surtout à ces nobles amis de l'humanité qui, préoccupés de combattre et d'éteindre les souffrances du corps, ne se souviennent pas toujours que la vie, pour être heureuse et digne, a besoin de chercher, autre

part que dans la vie, ses fins suprêmes et sa lumière constante, *vivendi causas.* Dieu, l'ordre divin, a pu sembler une *hypothèse* superflue pour expliquer la marche des corps célestes; mais il n'est certainement pas un épisode, un hors-d'œuvre, quand il faut rendre compte du monde spirituel, ou gouverner le monde social.

Hier encore cette vérité fut exprimée devant l'Institut de France, au milieu d'applaudissements sympathiques, par une des voix les plus éloquentes de notre temps: « Toute préoccupation exclusive étant voisine de l'abus[1], disait M. Villemain, l'Europe elle-même, l'Europe, si habile dans l'application des arts, peut regarder avec fruit cet exemple que donne la Chine. La Providence étale à nos yeux chez le peuple chinois, à côté des plus riches produits de la matière et des merveilles du travail patient, la dépression du sens moral, et avec elle le malheur et la ruine, comme pour confirmer historiquement le précepte évangélique: *Que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole sortant de la bouche de Dieu;* c'est-à-dire que ce sont les croyances divines, la responsabilité de l'âme immortelle, l'amour de la justice, la sainteté de la famille et le courage civil et militaire des hommes qui font la puissance, la vie et la renommée historique des peuples. »

C'est l'honneur, c'est le devoir des Lettres, de signaler les dangers, en même temps que les beaux

[1] Rapport fait à l'Académie française, par son secrétaire perpétuel, le 30 août 1855.

exemples. La philosophie religieuse, en particulier, peut concourir à préserver les nations chrétiennes d'en venir jamais « à la suppression de toute spéculation généreuse, de tout idéal divin..... » Puissent ces humbles volumes contribuer, pour leur faible part, à une œuvre si nécessaire, en éveillant, en fortifiant dans quelques âmes le goût des pensées qui ont Dieu pour objet, et pour fruit l'amour des hommes et de la vérité !

HISTOIRE CRITIQUE DES DOCTRINES RELIGIEUSES DE LA PHILOSOPHIE MODERNE.

LIVRE PREMIER.

DESCARTES ET LEIBNIZ.

CHAPITRE PREMIER.

DESCARTES.

> « Je vois un grand combat se préparer contre l'Église sous le nom de philosophie cartésienne. Je vois naître de son sein et de ses principes, à mon avis mal entendus, plus d'une hérésie ; et je prévois que les conséquences qu'on en tire contre les dogmes qu'ont tenus nos pères, la vont rendre odieuse, et feront perdre à l'Église tout le fruit qu'elle en pouvait espérer pour établir dans l'esprit des philosophes la divinité et l'immortalité de l'âme. »
>
> BOSSUET.

> « Il est étonnant que la prévention contre le père de la nouvelle philosophie ait tant pu dans l'esprit de quelques docteurs chrétiens qu'ils n'aient pas craint de l'accuser d'impiété pour avoir fourni à la religion une nouvelle arme invincible contre les athées. »
>
> LE CARDINAL GERDIL.

Il y a deux siècles, la philosophie religieuse perdit René Descartes, son premier fondateur parmi les modernes ; mais l'homme qui devait la constituer ou l'organiser, Leibniz, était né. La vie de Descartes et celle

de Leibniz, différentes en tant d'endroits, se ressemblent par un trait curieux, qui est en même temps un caractère de la science nouvelle : l'une et l'autre touchent à l'histoire de l'Europe presque autant qu'elles appartiennent à celles de leurs nations.

Né au fond de la Touraine, Breton de race et de génie, élevé dans un collége de jésuites, Descartes, tour à tour soldat, savant, écrivain, passe cependant ses meilleures années hors de France, en pays protestant, au sein d'une retraite errante et ignorée. Il commence à méditer en Allemagne, où l'avait attiré la guerre de Trente ans; il compose en Hollande, où l'avait fixé la liberté de penser; il expire en Suède, où venait de l'appeler la studieuse fille de Gustave-Adolphe [1]; et, dix-sept ans plus tard, ses dépouilles sont enfin apportées à Paris, et déposées sur l'antique colline de sainte Geneviève. Partout des disciples et des adversaires également zélés étudient ses opinions et es répandent en les commentant ou en les combattant. Esprit éminemment français, c'est-à-dire libre et lumineux, auteur excellent, parce qu'il était penseur admirable, il est devenu rapidement universel. Tout sert à sa domination, l'opposition qu'il excite, non moins que les services qu'il rend comme antagoniste des écoles du moyen âge, comme inventeur de doctrines nouvelles, comme rival des géomètres et des physiciens du premier ordre.

Parmi les contradicteurs qu'il fait penser, à qui du moins il met la plume à la main, se trouvent des théo-

[1] Le 1er février 1650.

logiens sortis des diverses églises chrétiennes. Dès le début de sa carrière, toutefois, dans un petit volume que Bossuet appelait « le premier ouvrage de son siècle, sinon de tous les siècles, » dans ce ***Discours de la Méthode***, où la loi de ***ne rien admettre que sur la foi de l'évidence*** était solidement rétablie, Descartes avait pieusement posé les vrais principes de la religion naturelle : par un simple élan de raison, il avait attaché toute la vie spirituelle de l'homme à l'existence de Dieu, source première et dernier objet des esprits même les moins cultivés. L'empire exercé, non-seulement par ces principes bienfaisants, mais par la méthode qui les avait découverts et démontrés, fut immense, varié, souvent mêlé même d'erreurs, d'abus fâcheux : ne voyons-nous pas qu'il dure encore sur plus d'un point? L'intrépide Hegel, en disant : « La pensée et l'être ne font qu'un, » n'est-il pas le dernier descendant de celui qui avait défini l'âme « une chose qui pense? » Ne nous étonnons donc pas que Descartes lui-même soit attaqué par les écrivains imprudents qui, sous nos yeux, prétendent réformer la science humaine, en en bannissant tout élément spirituel et idéal [1]; mais pour leur mieux résister, sachons remonter avec eux jusqu'aux opinions du philosophe français. Parmi les modernes, en effet, Descartes est le créateur, non-seulement de l'idéalisme, mais de la philosophie religieuse. S'il a été l'un pour avoir cherché l'immuable fondement de la science dans la pensée même, cette pierre angu-

[1] Voyez en particulier les œuvres de M. Feuerbach, notamment ses *Thèses pour la réforme de la philosophie* (1842), t. II.

laire que ne saurait renverser le sceptique le plus obstiné, puisque en doutant il sait du moins qu'il pense; il est devenu l'autre en se servant avec habileté du simple fait de la pensée pour mettre hors de doute, en pleine lumière, la présence et les perfections de Dieu. Rien n'est aussi connu que ces deux actes; mais on n'a pas toujours remarqué l'étroite liaison qui les unit chez Descartes. *Je pense, donc je suis,* telle est la réponse dont il accable ceux qui tentent d'ébranler jusqu'à la conviction de notre existence individuelle, les pyrrhoniens. Je pense Dieu, donc Dieu existe, telle est la substance et la trame des raisonnements qu'il oppose à l'athéisme. C'est donc de l'essence intime de notre âme, du fond de la conscience et de l'intelligence que part Descartes, et qu'il s'élève à la croyance réfléchie en Dieu. Cette élévation qui lui semble *une simple inspection* plutôt qu'une induction, l'intuition d'une chose connue de soi, lui paraît tellement irrésistible et persuasive, qu'il la regarde forcément comme l'ouvrage d'un être tout-puissant, c'est-à-dire de Dieu même. Tous les moyens qu'a l'homme de connaître la vérité ne nous y portent-ils pas avec une énergie égale, avec une égale simplicité? Peut-il en être autrement si Dieu a tout fait, tout ordonné? Tout alors doit être un effet, un reflet, et par conséquent un signe, une preuve de son action. Mais, continue Descartes, aucun de ces effets n'atteste plus clairement la cause dont ils dérivent que l'idée même de Dieu. Cette idée surgit dans notre esprit, quoi que nous pensions : qui peut y en avoir déposé le germe? Elle signifie, elle représente un être parfait :

peut-elle donc venir d'une chose imparfaite, soit de ce monde limité qui nous entoure, soit de cette chose finie qui est l'homme? Non, le monde ne saurait donner ce qu'il ne possède pas; et l'homme ne saurait tirer de son propre fonds ce qu'il n'est point. Si l'homme produisait lui-même l'idée qu'il porte dans son âme, il serait en état de la détruire ou de la changer : or, à parler rigoureusement, il ne peut ni l'un ni l'autre. Cette pensée d'infinie perfection a donc été mise en lui, « pour être comme la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage, » et comme un monument du passage d'un esprit infiniment parfait [1].

Afin d'éclaircir cette vive et profonde conviction, Descartes ne refuse pas de combiner des argumentations métaphysiques, semblables à celles qu'avaient employées les sages de l'antiquité, ou les docteurs de l'École. Les leur emprunte-t-il, malgré son injuste dédain pour l'érudition et pour le passé? ou les retrouve-t-il dans sa mémoire, sans se rendre compte de leur origine, comme un des souvenirs de l'éducation que les jésuites de La Flèche lui avaient donnée? Quoi qu'il en soit, c'est après saint Anselme qu'il répète une de ces preuves *à priori* appelées ontologiques [2].

L'idée de Dieu considérée en soi, comme l'idée d'un

[1] C'est là ce que les cartésiens appelaient, d'après l'École, la réalité *objective*, *formelle* et *éminente* de l'ouvrier divin. Voyez pour tout ce que nous résumons ici, dans un langage plus moderne, le *Discours de la Méthode*, IV, et les *Méditations*, III, V.

[2] Voyez le *Monologion* d'Anselme (c. 1) et son *Proslogion* (c. 2), mais surtout l'ouvrage récent de M. Ch. de Rémusat, liv. II, ch. III, IV et V, particulièrement pages 530 et 531.

triangle en soi, abstraction faite de toute expérience et de toute réalité, n'est-ce pas l'idée de l'être qui renferme toutes les perfections ? Or l'existence nécessaire est une perfection. Que si on a le droit d'affirmer d'une chose tout ce qui est contenu dans son idée, et si l'existence est comprise dans l'idée de Dieu, il faut conclure que Dieu existe par la seule nécessité de son idée : « Tout ce que je connais clairement appartenir à une idée de mon esprit, lui appartient en effet..... Dans les perfections que je conçois clairement appartenir à Dieu, l'existence se trouve comprise. »

Cependant le témoignage qui l'emportera toujours chez Descartes sur toute autre preuve, c'est que la pensée de Dieu est évidemment innée à l'homme, c'est-à-dire naturelle à son âme et aussi originelle que la lumière naturelle même. Tout l'y développe et rien ne peut l'empêcher d'y naître, d'y apparaître souvent, sinon d'y dominer toujours. Inhérente et pour ainsi dire implantée à l'esprit humain, universelle et inévitable, elle ne saurait avoir pour cause primitive que la main qui a fait l'homme. Une telle cause semblera donc réelle, suffisante, tant qu'il sera vrai que tout effet suppose nécessairement une cause ; son efficacité semblera supérieure à l'intelligence qui la conçoit et l'adore, tant que celle-ci refusera d'admettre qu'une cause puisse posséder moins qu'elle n'a donné. Le néant ne peut être auteur de quoi que ce soit, ni le plus parfait une suite et une dépendance du moins parfait[1].

[1] *Principes de la philos.*, liv. I, 14-20.

Mais ce qui achève d'affermir la croyance de Descartes, c'est le sentiment de la distance que l'homme aperçoit entre sa nature propre et l'idée qu'il a d'une perfection infinie. Si j'avais les attributs que j'accorde à Dieu, dit-il, ne serais-je pas Dieu même ? Or je connais les perfections qui composent l'idée de Dieu ; pourquoi ne puis-je pas faire en sorte que ma nature réponde à cette idée ? Serait-ce parce que ce n'est pas moi qui me suis fait et qui me conserve ? parce qu'un être distinct de moi est mon créateur et ma providence ? parce qu'il existe pour les choses créées un principe parfait, infini, leur seule origine et leur fondement invisible[1] ?

Ces hautes et vastes considérations sont-elles toutes aussi irréprochables dans l'expression et dans leur suite logique, qu'au fond et pour leur esprit général ? Il serait difficile de l'affirmer à la vue des discussions, trop souvent passionnées, auxquelles on les a soumises pendant plus de deux siècles. Ce n'est pas ici le lieu d'entreprendre un tel examen, mais il convient dès ce moment de mentionner les objections contradictoires qu'elles soulevèrent de bonne heure. Selon les uns, les conceptions de Descartes sont vieilles comme l'esprit humain et n'offrent pas le moindre mérite d'invention. Selon les autres, rapides combinaisons d'un novateur audacieux et impatient, elles manquent d'exactitude, de justesse comme de profondeur. Suivant d'autres encore, elles sont à la fois confuses et

[1] *Méditations*, III.

inutiles. Suivant quelques-uns enfin, elles sont irréligieuses et nuisibles.

Écartons brièvement les deux premières sortes de reproches. Des érudits comme Huet, et des matérialistes comme Hobbes, se sont permis des exagérations opposées, et de plus si énormes qu'elles se détruisent elles-mêmes. Ils ont d'abord à s'accorder entre eux, puisque si les premiers soutiennent que Descartes n'a rien dit d'original et de neuf, les seconds prétendent qu'il a forgé un Dieu chimérique, entièrement étranger à l'histoire et à la nature [1].

Quant aux autres genres d'antagonistes, ils méritent plus d'attention. Les opinions cartésiennes seraient, à entendre les philosophes du XVIIIe siècle, non moins inintelligibles qu'inutiles. Voltaire, dans une pièce très agréable et après tout très sensée, *les Systèmes*, fait comparaître Descartes devant le trône de l'Éternel et lui met dans la bouche les vers qui suivent :

> Voici mon argument qui me semble invincible :
> Pour être, c'est assez que vous soyez possible.

Mais comme s'il se repentait de ne s'être pas assez moqué de Descartes à la fois et de ses lecteurs, l'auteur de *Candide* ajoute dans une note : « Il faut avouer que tous ces raisonnements abstraits sont assez inutiles, puisque la plupart des têtes ne les comprennent pas. » Voltaire oublie que le siècle de Corneille et de Pascal, prenant la peine de les suivre, les avait trouvés

[1] Nous devons regretter que M. H. Ritter soit devenu l'écho de la plupart de ces critiques, dans sa savante *Histoire de la philosophie moderne* (1852), t. III, p. 3-97.

non-seulement compréhensibles mais nécessaires ; et avait cru, pour l'honneur de l'humanité, qu'ils seraient toujours goûtés de ceux qui mettraient leur dignité à cultiver la raison par tous les exercices qui ont Dieu pour objet. Il y a des navigateurs qui jugent superflues les parties spéculatives de l'astronomie ; des laboureurs qui regardent l'entretien dispendieux de plantes exotiques comme une folle prodigalité; des économistes qui voudraient proscrire toute industrie dont l'usage immédiat est d'embellir et de charmer la vie humaine; il y a même des peintres qui, ne sachant admirer que les toiles hollandaises, peinture morfondue, selon l'abbé Dubos, se plaisent à dépriser les tableaux de Florence et de Rome. Nous n'en sommes pas moins surpris de rencontrer des gens spirituels et même raisonnables qui, loin de reconnaître aux études métaphysiques une grandeur avantageuse à la civilisation, n'y veulent voir que des rêveries subtiles et stériles, un vain luxe d'abstractions, une science de mots vides, uniquement capable d'appauvrir, d'appesantir l'intelligence. Comment des esprits si ingénieux, si pénétrants, ne s'aperçoivent-ils pas qu'il suffit de traduire dans la langue du sens commun les spéculations les plus ardues, pour faire voir combien elles répondent à un besoin réel de l'âme ; combien même, dégagées de l'appareil scientifique, elles servent à répandre les saines et solides lumières, à élever, à épurer ce sens public du vrai et du beau qui est apparemment une face du bon sens ? Les raisonnements par lesquels Descartes tâche de justifier la croyance instinctive en Dieu sont-ils d'ailleurs

si difficiles à comprendre? Remarquons d'abord que ce philosophe n'a pas la niaise prétention de convaincre ceux qui sont décidés à ne croire point : de même que Leibniz, il est d'avis qu'*on ne prouve aux gens que ce qu'ils croyaient déjà*. S'il recourt à l'analyse et à la dialectique, c'est pour commenter et confirmer la foi, pour l'éclaircir et l'affermir; c'est pour décrire plus amplement, c'est pour énoncer, pour expliquer plus nettement ce que la conscience universelle annonce sourdement ou articule confusément. Que si l'on veut bien entendre par *possible* ou *concevable* tout ce que ce mot signifiait pour Descartes et ses contemporains, la démonstration cartésienne, qui paraissait si ridicule au siècle de Voltaire, devient aussi honorable à l'esprit humain que familière et évidente : il ne s'agit, répétons-le, que de la traduire. Aussitôt que l'homme conçoit Dieu, n'est-il pas forcé de croire que Dieu existe? « Il suffit de penser à Dieu, dit Malebranche, pour savoir qu'il est. [1] » Oui, l'homme est forcé de reconnaître qu'un Dieu seul pouvait jeter dans son esprit la semence de cette conception. Le monde sensible et extérieur contribue, sans doute, à développer la notion d'un être infiniment parfait, mais ce n'est pas lui qui la donne, puisqu'il ne la suggère point aux rangs inférieurs de la création, aux animaux les mieux organisés, qui ne connaissent pas l'être qu'ils nous font connaître. Elle ne saurait donc avoir d'autre origine que l'esprit sublime qui est l'objet même de nos recherches et de nos adorations. Ou il faut cesser d'être convaincu

[1] *Entretiens*, II.

que tout effet émane d'une cause, ou il faut se persuader que Dieu est l'auteur primitif d'une disposition aussi générale que l'instinct religieux, d'une conception aussi impérissable que l'idée de Dieu. Ainsi, de cela seul que notre raison ne peut s'empêcher de concevoir la divinité, il résulte que la divinité existe réellement. La conception suffit pour expliquer la conviction.

Il n'y a donc plus de différence essentielle entre le raisonnement de Descartes et celui que Voltaire veut y opposer. « Je conclus l'existence de l'être nécessaire et éternel, dit l'auteur des *Systèmes* [1], de ce que j'ai aperçu clairement que quelque chose existe nécessairement et de toute éternité; sans quoi il y aurait quelque chose qui aurait été produit du néant et sans cause, ce qui est absurde; donc un être a existé toujours nécessairement et de lui-même. J'ai donc conclu son existence de l'impossibilité qu'il ne soit pas, et non de la possibilité qu'il soit. Cela est délicat et devient plus délicat encore, quand on ose sonder la nature de cet être éternel et nécessaire. » La différence qui subsiste est celle-ci : Descartes part du point où Voltaire s'arrête, Descartes part de l'idée même de quelque chose de nécessaire, d'éternel, d'infini, de parfait, et croit qu'il est impossible que cette idée soit sans objet et sans cause ; Voltaire, après avoir considéré les choses imparfaites et finies, induit qu'il est impossible qu'elles n'aient pas été produites par un être nécessaire et éternel, par une cause infinie. Mais Voltaire, pour con-

[1] Voyez les Notes sur cette pièce.

clure de la sorte, n'avait-il pas admis d'avance et tacitement l'idée d'un tel être ? Tous les deux, par des méthodes opposées, ne font autre chose, en définitive, qu'appliquer le principe de causalité, l'un à un fait intérieur, la pensée de Dieu, l'autre à un fait extérieur, l'existence du monde. Peut-être Voltaire n'eût-il pas songé à remplacer l'*abstrait* de Descartes par du *délicat*, s'il avait voulu entendre mieux le mot cartésien de *possible*, qui s'accorde si bien avec l'*impossibilité* voltairienne : il eût également reconnu alors qu'il est absurde que ce *possible* ne soit pas réel, que la raison n'ait pas la même autorité partout et ne ramène pas toutes choses à la source dont elle-même dérive.

Mais voici une accusation bien autrement grave : elle vient de vénérables et savants ecclésiastiques, qui n'ignorent pas que les sentiments de Descartes avaient été ceux de Malebranche et d'Arnauld, ceux même de Bossuet et de Fénelon, c'est-à-dire du Paul et du Jean de l'Église de France. Ces sentiments, ces raisonnements leur semblent, comme s'exprime le Père Ventura d'après saint Paul, des *remparts élevés par l'orgueil humain contre la vraie science de Dieu* [1] ; en s'empressant de les renverser, de les détruire, ils espèrent qu'ils arracheront et anéantiront une des racines les plus pernicieuses de l'incrédulité moderne [2].

Comme cette accusation frappe non-seulement Des-

[1] 2 Cor. X, 5, passage que le P. Ventura aime à citer.

[2] Voyez particulièrement les écrits du P. Ventura, depuis son *De Methodo philosophandi* (1828) jusqu'à ses dernières *Conférences* (1851). On y trouve, à cet égard, tout l'opposé des sentiments d'un Gerdil, d'un La Luzerne.

cartes, mais l'esprit général qu'il introduisit dans la philosophie, l'esprit de Descartes comme disait Mairan [1], et non le cartésianisme, il importe de l'examiner avec soin, et de faire voir que cet esprit est si directement religieux qu'il rapporte tout à la divinité, et qu'il lui soumet toutes choses, jusqu'aux pures mathématiques. Les traits que nous allons rappeler paraîtront d'autant plus expressifs, qu'ils ont été empruntés aux parties les plus vivement attaquées du système.

Dès l'abord, l'auteur du *Discours de la Méthode* fait preuve de confiance en Dieu en faisant fond sur le témoignage immédiat de son âme. A peine s'est-il replié sur lui-même, qu'il est frappé de la conscience de l'infini. Il se voit en possession de l'idée d'infinie perfection, quoique personnellement il se sente imparfait et fini : plus même ce sentiment est vif en lui, plus il aperçoit distinctement les caractères de la perfection suprême. Intuition spontanée, cette lumière spirituelle qui le remplit d'enthousiasme, lui révèle du même coup la présence, spirituelle aussi, de celui qui prête une si grande idée à son âme. C'est elle qui l'éclaire et l'inspire, quand il fait dépendre de Dieu toute connaissance, comme toute volonté humaine ; c'est elle qui le porte à penser que Dieu pouvait créer d'autres êtres, établir d'autres lois que les lois et les êtres dont nous avons connaissance actuellement ; que la géométrie elle-même n'a tant d'autorité, que parce que Dieu l'a voulu ; que les principes généraux de la nature relèvent d'une volonté surnaturelle, seule propre à les expliquer et à les

[1] *Eloge de Pourfour du Petit*, p. 16.

concentrer en un principe unique. Combien de fois n'a-t-on pas censuré ce beau passage, qu'on eût dû méditer avec admiration : « Les choses ayant pu être ordonnées de Dieu en une infinité de diverses façons, c'est par la seule expérience, et non par la force du raisonnement qu'on peut savoir *laquelle de toutes ces façons il a choisie* [1]. « Combien surtout on a raillé Descartes pour avoir invoqué la sincérité, la fidélité de Dieu contre les doutes du pyrrhonien sur la réalité du monde matériel ; pour avoir cru avec candeur qu'un Dieu de vérité et de bonté ne saurait tromper nos sens en leur donnant le spectacle de la création, non plus qu'il n'abuse notre raison en lui manifestant ses perfections invisibles ! A une âme pieuse, cependant, que doivent prouver ces blâmes et ces critiques dont plusieurs ont gardé leur place dans la science ? Rien, sinon que Descartes aspirait partout à Dieu et tendait à le faire régner dans la philosophie.

Un caractère distinctif de la piété, n'est-ce pas de reconnaître la faiblesse des êtres créés, leur infériorité et leur dépendance à l'égard du créateur ? Or, Descartes s'humilie devant l'intelligence divine de diverses manières et aussi volontiers qu'il s'y confie. « On veut être du conseil de Dieu, écrit-il, en 1646, à la gracieuse et habile Élisabeth de Bohême, et prendre avec lui la charge de conduire le monde. » Il lui paraît plus sensé d'avouer que notre âme se pénètre toujours davantage de sa continuelle dépendance, à mesure qu'elle pénètre plus avant dans les mystères de la sagesse et

[1] *Principes de la philosophie*, p. 211, éd. V. Cousin.

de la puissance de Dieu. Si notre intelligence a la faculté de concevoir l'infini, et d'y aspirer, elle n'a pas le pouvoir de l'embrasser ni de l'épuiser : même pour y aspirer, pour le comprendre et l'exprimer en une certaine mesure, elle a constamment besoin de l'assistance divine. Cette assistance seule est ce qui lui donne une véritable consistance. Malgré son affinité avec la raison éternelle, elle ne saurait avoir de connaissance plus certaine, plus commune que la vue de l'incommensurable distance qui la séparera toujours de cette raison parfaite.

La confiance et l'humilité forment en s'unissant un autre trait propre à l'esprit de piété : c'est la tendance à régler la vie active par la loi de la vertu, à l'encourager et à la fortifier par la persuasion qu'il existe une divine providence. En décrivant et en expliquant les passions, Descartes ne cesse de suivre cette noble direction. Pour maîtriser les mouvements aveugles de l'âme, pour conduire les instincts et les appétits physiques, pour surmonter les événements que l'on est en état de corriger ou de changer, il conseille d'employer la *générosité*, c'est-à-dire ce courage ferme et hardi qui veut tout soumettre, tout dévouer à la dignité du caractère, à la vertu. Dans les conjonctures où notre volonté est forcée d'avouer son impuissance, il conseille de s'armer de résignation, d'une sereine et heureuse obéissance à ce qui semble la nécessité, à ce qui est en effet l'expression d'une volonté supérieure, aussi bienveillante qu'irrévocable [1].

[1] Voyez son *Traité des passions*, III, 144, 152, sqq.

Enfin l'esprit de Descartes ne se montre-t-il pas religieux en se montrant généralement spiritualiste ? Une des croyances qu'il affectionne le plus, c'est que l'âme est mieux connue de nous que le corps, c'est que les sens nous empêchent de bien connaître Dieu et nous-mêmes. C'est cette conviction même qu'il oppose, comme une digue insurmontable, au *flot d'épicuriens*, comme il s'exprime, qui s'était répandu en France à la voix burlesque ou séduisante de Rabelais et de Montaigne. C'est là *le roc* et *l'argile* où il aime à s'assurer contre *la terre mouvante* et *le sable* [1] que faisaient tourbillonner dans l'atmosphère morale tant de coups dirigés à la fois contre le christianisme et contre le spiritualisme naturel.

Néanmoins, après avoir repoussé les reproches mal fondés, en même temps qu'indiqué rapidement les services rendus par ce haut et vigoureux esprit, une autre tâche nous reste à remplir. Il importe plus que jamais de rendre attentif aux abus, aux erreurs où les doctrines et les procédés de Descartes devaient entraîner plus d'un de ses successeurs.

Le principal de ces inconvénients peut-être, c'est l'application de la géométrie aux matières philosophiques. Descartes avait à bon droit cherché un principe incontestable, aussi simple qu'infaillible, que ni sceptiques ni matérialistes ne pussent attaquer, mais que leurs doutes et leurs négations dussent malgré eux présupposer et confirmer. Il avait désiré qu'un principe pareil eût une évidence égale, et même semblable

[1] *Discours de la Méthode*, au commencement.

à l'évidence mathématique, la certitude d'un axiome donné *à priori*. Il aurait voulu que l'analyse logique des conséquences renfermées dans ce principe suffît pour construire tout l'édifice de la métaphysique, sans jamais perdre en aucune de ses déductions l'autorité qui s'attache à la rigueur de la démonstration géométrique. De là, parmi les sectateurs de Descartes, l'ambition d'assimiler en tout aux sciences exactes les études spéculatives et morales [1] ; de là même souvent l'inutile tentative de rendre la géométrie l'arbitre des choses de l'âme et de Dieu. Cette manière d'envisager la vie spirituelle pouvait-elle conduire à un autre résultat qu'un spiritualisme excessif? On évitait le scepticisme, il est vrai, mais en le remplaçant par un ultra-dogmatisme ; on échappait au matérialisme , pour tomber dans un idéalisme extrême. La notion de pensée était, en effet, l'élément où l'on se félicitait d'avoir su tout concentrer, et que l'on comparait au point sans étendue, à la ligne sans largeur, à l'unité, mère du nombre, c'est-à-dire aux données pures et fondamentales des mathématiques. La pensée, pour ainsi dire toute nue, devenait de la sorte, non-seulement une puissance où s'absorbait toute autre faculté, la volonté comme la sensibilité ; non-seulement la triple garantie de notre existence propre, de l'existence de Dieu, de celle même du monde qui ne pense pas, du monde matériel ; non-seulement l'unique substance de notre âme et la seule essence de tout esprit, mais Dieu même considéré dans sa nature intime, immua-

[1] *Mathematico habitu vestire*, disait Leibniz.

ble et universelle. Elle était Dieu, parce qu'elle était regardée comme la raison secrète et dernière de toutes choses, comme l'unité génératrice de tout être, comme la racine insaisissable de tout développement. Elle était Dieu, parce qu'elle était l'invisible sujet de tout attribut, de tout mode d'existence; parce qu'elle était le principe toujours identique de tous les genres possibles de qualités et de mouvements, de quantités et de perfections.

Cette conclusion, brillante de rigueur et de simplicité, et par cela déjà très suspecte, n'est pas clairement énoncée dans les écrits mêmes de Descartes; mais que de cartésiens se sont chargés de la dégager des idées du maître! Si les erreurs qui en sont nées ne peuvent être imputées à Descartes, il est pourtant manifeste qu'elles tiennent par quelque endroit à sá méthode. A côté de la pensée, il avait encore laissé subsister l'être, l'être pensant, le penseur; d'autres vinrent qui, pour consommer une si séduisante simplification, sacrifièrent le penseur à la pensée, ou l'esprit à l'idée, c'est-à-dire la *personne* à la *chose :* divinisation algébrique de la pensée, qui tôt ou tard, par le contre-coup d'une réaction inévitable, devait faire place à l'apothéose de la matière.

A ceux qui réduisent ainsi à la seule pensée et la création et le créateur, on a donc pu refuser le droit de se donner pour héritiers du philosophe français. Il est certain que Descartes ne les y autorise point par la lettre de ses écrits; mais il est permis de répéter que l'esprit de sa philosophie, sans le savoir ni le vouloir, les pouvait

porter par plus d'une voie à de semblables procédés.

Premièrement, Descartes avait lui-même à demi sacrifié la volonté à la raison, en la représentant comme une forme ou une dépendance de la pensée; tandis qu'elle en est le contre-poids, le correctif, le plus souvent la force d'impulsion ou même le but final. Il avait méconnu, à quelques égards, le caractère et les droits de la libre activité, le rang et les titres de la personne; il en avait trop détaché cet inséparable cortége d'instincts de bonheur et de perfectionnement qui fait de l'homme vivant autre chose qu'un penseur imparfait, et du Dieu vivant autre chose qu'un penseur parfait. Le moraliste avait été effacé, chez Descartes, par le métaphysicien, ou plutôt par le mathématicien.

En second lieu, par son bel axiome : *Je pense, donc je suis*, n'avait-il pas donné lieu, en quelques endroits, à une méprise d'une grande portée? Elle pouvait arriver à quiconque, isolant cet axiome de l'ensemble des idées cartésiennes, et l'enlevant à son rapport avec les circonstances extérieures, s'avisait de le regarder comme le sommaire de toute science et de toute sagesse ; inadvertance qu'il était aisé d'éviter, mais où tombent encore bien des gens instruits pour qui tout Descartes est renfermé dans cette formule mal entendue. Replaçons-la, chemin passant, dans son jour véritable, dans son contexte historique. Mais d'abord souvenons-nous qu'on ne comprend bien une doctrine nouvelle qu'en sachant à quel système elle prétendait succéder, ou du moins avait déclaré la guerre. Quels étaient les adversaires avec qui Descartes se trouvait

aux prises, quand sur l'invitation du cardinal de Bérulle, fondateur de l'Oratoire, il s'est décidé à publier le résultat de ses recherches? Que devait-il songer à combattre principalement? Le doute régnant dans le monde poli et jusque dans les écoles. Les cercles les plus ingénieux, les plus lettrés étaient épris d'une passion bien naturelle pour ces charmantes et piquantes causeries où le naïf et nonchalant seigneur de Montaigne ébranle, en se jouant, les croyances et les opinions de plusieurs siècles. Ceux d'entre les beaux esprits qui se piquaient de profondeur ou de hardiesse, refusaient de chercher la sagesse ailleurs que dans le grave et intéressant ouvrage de Charron. Chacun s'essayait à *deviser* à la suite, à la façon de ces agréables ennemis du pédantisme. « A peine trouvez-vous un gentilhomme de campagne, disait un des adversaires de Descartes, Huet [1], qui veuille se distinguer des preneurs de lièvres, sans un Montaigne sur sa cheminée. » Et voici ce qu'un éloquent disciple de Descartes déclarait du haut de la chaire chrétienne : « Je le vois bien, s'écria Bossuet, votre esprit est infatué de tant de belles sentences, écrites si éloquemment en prose et en vers, qu'un Montaigne, je le nomme, vous a débitées, qui préfèrent les animaux à l'homme, leur instinct à notre raison, leur nature simple, innocente et sans fard, c'est ainsi qu'on parle, à nos raffinements et à nos malices. Mais, dites-moi, subtil philosophe, qui vous riez si finement de l'homme qui s'imagine être quelque chose, compterez-vous encore pour rien de connaître

[1] *Huetiana*, p. 16.

Dieu? Connaître une première nature, adorer son éternité, admirer sa toute-puissance, louer sa sagesse, s'abandonner à sa providence, obéir à sa volonté, n'est-ce rien qui nous distingue des bêtes [1]? » Enfin, dans les universités et les colléges, ravivés par le souffle de l'érudition classique, par tous les feux de la Renaissance italienne, le scepticisme s'était discrètement introduit sous le manteau d'un subtil professeur de Toulouse, l'Espagnol François Sanchez.

C'est ce triumvirat, comme on disait au XVIe siècle, triumvirat qu'allaient renouveler diversement, au siècle suivant, La Mothe Le Vayer, Bayle et Foucher, qui décide en partie de la vocation de Descartes, en le forçant d'abord lui-même de soumettre au plus rigoureux examen les traditions du sens commun et les maximes consacrées, c'est-à-dire de débuter à son tour par un doute qu'il appelle provisoire et *méthodique*, pour le distinguer avec précision de tout scepticisme définitif et absolu. Quelle différence, en effet, entre l'un et l'autre genre de doute! Le premier, que Descartes adopte pour un instant, lui sert à condamner le second, car il lui suggère sans retard cette réflexion : *Je pense, donc je suis*. Quoique Descartes, suivant sa coutume, n'ait pas cité Sanchez, c'est au pyrrhonien de Toulouse qu'il semble répondre spécialement. Celui-ci, dans son curieux livre sur « la noble, principale et universelle science, qu'on ne peut rien savoir, [2] » n'avait-il pas

[1] Bossuet, *Sermon pour la fête de tous les saints*. « On a pitié d'un si bel esprit. » *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*. P. IV, 7.

[2] *Quod nihil scitur*, 1581, éd. 1re. Si Sanchez eût dit : *Quo magis scire*

résumé l'ardente discussion en ces trois lignes : « Plus je pense, plus je doute ; le doute est devenu ma seule manière de penser et d'être : *quo magis cogito, magis dubito ?* » A merveille, devait répliquer Descartes : mais qui doute pense ; qui pense existe : Je pense, donc je suis, *cogito, ergo sum*. Réplique péremptoire que les cartésiens qualifiaient de découverte merveilleuse, *mirabile inventum*, mais que leurs adversaires taxaient de larcin [1], parce que le platonicien Augustin avait réfuté en termes semblables les sceptiques de son temps [2], et que dans l'âge même de Descartes un néoplatonicien fougueux, le Calabrais Campanella [3], s'était servi d'un argument analogue. Personne n'ignore combien les disciples de Descartes furent harcelés, soit pour la propriété littéraire, soit pour la forme et la valeur logique d'une proposition dont il était difficile de contester la solidité et l'étendue. L'éminent jurisconsulte de Naples, Jean-Baptiste Vico, ne s'est-il pas avisé d'en faire remonter la paternité jusqu'au Sosie de Plaute [4] ? Mais nous savons aussi qu'on eut beau faire le philologue et le dialecticien, discuter sur le syllogisme ou l'enthymème, et particulièrement sur ce *donc*, cet

volo, au lieu de dire *quo magis cogito*, Descartes aurait probablement débuté par *scire volo*, par conséquent par *volo, ergo sum* ; et bien des inconvénients se trouvaient ainsi prévenus.

[1] Voyez Baillet, *Vie de Descartes*, t II, p. 535, sqq.

[2] *De beata vita*, 7. *Solil*, II, 1. *De lib. arbit*. II, 7. *De vera relig.*, 73. *De trin*. X, 14. *Enchir. ad Laurent*. 5, 20. *De civitate Dei*, XII, 26 ; XIX, 18. *Confess*. X, 13.

[3] *Metaphysica*, l. I, c. 3. Voilà pourquoi Campanella fut surnommé un *cartésien avant Descartes*. Voyez Heumann, *Acta philos.*, 1715, t. I, p. 565.

[4] *De antiq. Ital. sap.*, c. 1, 2.

ergo dont on ne pouvait ignorer le vrai sens, *c'est-à-dire* [1], et à propos duquel les cartésiens eussent pu dire avec Molière : *Votre* ERGO *est un sot !* Nul n'est venu à bout d'ôter à cette maxime sa justesse et sa vigueur ; et si elle pouvait jamais les perdre, il suffirait du retour des pyrrhoniens pour qu'elle les recouvrât en entier : elle fut une conquête, une date aussi inséparablement liée au nom de Descartes que la victoire de Rocroy est unie au nom de Condé.

Mais ce qui est exact en un sens donné doit tourner en erreur, dès qu'on l'emploie mal, hors de saison ou sans mesure. D'un à-propos admirable tant qu'il s'agissait de confondre les docteurs de l'ignorance universelle, l'axiome cartésien ne pouvait devenir que défectueux et désavantageux, lorsqu'il commençait à passer pour la formule génératrice de la science absolue, pour l'unique élément de tout savoir humain et divin. Quiconque possèderait cet axiome tiendrait aussi la clef et l'abrégé de l'omniscience, de la science qu'Adam avait goûtée, selon Malebranche ; car il saurait en quoi consiste l'essence de la raison éternelle, créatrice et conservatrice de l'univers [2] !

Qui ne voit que le moindre inconvénient d'une interprétation si inopportune, si excessive, était de mutiler la nature humaine, en même temps que de borner la puissance divine ? Faut-il montrer que la pensée,

[1] Voyez, à ce sujet, divers passages des œuvres de M. V. Cousin, particulièrement les *Fragments de Philosophie*, P. II.

[2] Voyez en effet le chapitre consacré à Descartes par Hegel, dans son *Histoire de la Philosophie*, t. III, p. 304, sqq.

quand même elle ne contemple point passivement, n'est pas le tout de l'homme, ni le tout de Dieu, n'est pas l'entière dignité de l'être spirituel? que l'intelligence, si vaste, si profonde, si vive qu'on la suppose, n'épuise pas encore tout le *moi?* Penser, savoir, comprendre, est-ce vouloir, est-ce aimer, est-ce obéir ou résister? « Qu'il y a loin, s'écrie Pascal, de la connaissance de Dieu à l'aimer! » L'esprit le plus savant, celui qui observe le plus correctement ou conçoit le plus hardiment, est-il par cela même le meilleur des hommes, le cœur le mieux intentionné, le caractère le plus grand, l'âme la plus juste, la plus sainte? Ce sont là des états aussi distincts que le sont l'erreur et le mensonge, l'illusion et l'hypocrisie ou le sophisme. Si *la pensée de la pensée*, pour parler avec Aristote, n'est pas *l'âme de l'âme*, comme dit Fénelon, elle est encore moins, si nous osons nous exprimer ainsi, *la volonté de la volonté*, c'est-à-dire la marque propre de l'héroïsme en toutes choses, dans les choses de la pensée même comme dans celles de l'âme ou de la vie sensible et active. Il y a plus : penser n'est pas même connaître. La pensée est aux ordres du poëte autant que du savant, de l'artiste autant que du moraliste : à certaines époques, elle sert même moins à ceux qui étudient la réalité, l'histoire positive de l'univers ou de l'humanité, qu'à ceux qui se plaisent à rêver avec indépendance, à construire énergiquement des édifices fantastiques, ou seulement à peindre avec grâce « les chimères qui passent dans l'imagination de tout le genre humain [1]. »

[1] Fénelon.

Un système que l'expérience dément, un poëme métaphysique que repousse peut-être notre dignité d'âme, dernière pierre de touche des opinions, ne saurait prétendre au titre de science : gardons-nous donc de confondre la pensée et la connaissance. Ce n'est pas encore tout : de même que la réflexion n'est pas, chronologiquement, le premier fait du développement spirituel, de même elle n'est pas le premier en importance ni le dernier en date. L'être vivant veut avant tout vivre, il veut être d'abord, comme toujours, comme après tout, il veut être dès qu'il est et par cela seul qu'il est : *primum vivere, deinde cogitare.* Lorsqu'il est arrivé à l'âge de raison et qu'il a appris à juger, il ne juge et ne raisonne qu'afin d'être mieux et meilleur, qu'afin de conformer davantage sa vie à sa destination complète, à la félicité fondée sur la vertu. La réflexion, la pensée, en l'éclairant, lui a fait connaître cette destination; elle a été le plus puissant moyen de son progrès intellectuel; mais elle ne peut jamais devenir qu'un moyen. Le but réel et final, *ultima vivendi causa*, est autre part : il est dans l'amour effectif du bien, dans l'accomplissement du devoir, dans l'heureuse union avec l'auteur du bien et le législateur du devoir, c'est-à-dire dans une suite d'efforts volontaires et personnels, c'est-à-dire dans le progrès moral. Penser pour penser, c'est la tâche et les délices de ceux qui ont pour vocation d'étudier ou d'enseigner la logique et la métaphysique; mais du côté de l'espèce humaine, ce serait une méprise honorable et parfois brillante, le plus souvent une infirmité, une sorte de maladie. La preuve

que notre destinée ne consiste pas à cultiver la pensée pure et abstraite, c'est que d'abord une pareille entreprise est inexécutable à l'immense pluralité des hommes, c'est qu'ensuite, accomplie d'une manière exclusive par quelques têtes d'élite, elle conduit à des résultats qui ne suffisent pas à notre âme, et qui révoltent même toute intelligence intègre, lorsqu'ils viennent à détruire non-seulement la liberté, la responsabilité, l'abnégation et le renoncement intime, cette véritable grandeur de l'homme, mais encore la vraie grandeur de Dieu, sa justice, sa charité, son infinie tendresse pour les esprits, pour les êtres qu'il appelle à jouir de la vie.

Ce ne fut pas Descartes, hâtons-nous de le redire, qui aboutit à de semblables résultats, mais ce fut pourtant au *Je pense, donc je suis* que rattacha son système, s'il ne l'en tira pas, l'inflexible Spinosa, disciple immodéré de Descartes, mais disciple très conséquent. En induirons-nous, encore une fois, que cette célèbre maxime est une semence d'erreurs et d'égarements? Demanderons-nous qu'on la rejette ou qu'on la renverse; qu'on dise, par exemple, avec l'évêque d'Avranches : « *Je vis, puisque je crois;* » avec le mystique Stolberg : « *J'aime, donc je suis* [1]; » avec le poëte Baggesen, témoin des excès de l'idéalisme germanique : Je suis, voilà pourquoi je pense, *sum*, *ergo cogito?* Ce

[1] Mme de Sévigné avait écrit en riant à sa fille, la cartésienne marquise de Grignan : « Je pense, donc je suis; je pense à vous avec tendresse, donc je vous aime; je pense à vous uniquement de cette manière, donc je vous aime uniquement. » Ces mots, Stolberg semble les adresser à Dieu même dans son « Petit livre de l'amour, *Ein Büchlein von der Liebe.* »

qu'il faut, c'est la maintenir en la complétant. Mais par quoi la complèterez-vous? Par quelque correctif capable de refréner l'extrême dogmatisme du panthéiste? Non, cela ne satisferait qu'un intérêt de circonstance et de polémique. Il faut une synthèse moins temporaire, plus compréhensive, un principe qui pénètre et embrasse toutes les fibres du développement humain, qui en soit la racine même et le foyer commun. Or, c'est à la méthode, sinon à la maxime de Descartes, qu'on peut emprunter un principe de ce genre. Il suffit, en effet, d'analyser cette maxime, d'après cette méthode, pour y découvrir ceci : *Je veux, donc je suis.* Au fond du *Je pense*, n'y a-t-il pas : *Je veux savoir, je veux?* Quand je doute, quand j'affirme ou que je nie, quand je juge ou que je m'abstiens de juger, j'ai pensé, je pense encore; mais je n'ai fait tout cela que parce que j'avais besoin de savoir, parce que ma nature et ma destinée me forcent de chercher à connaître ce qui est. Le sceptique le plus rétif sait du moins qu'il voudrait savoir. Oui, je veux savoir, voilà pourquoi je pense. Je veux savoir comme je veux sentir et jouir, comme je veux agir, commander ou servir, comme je veux contenter tous les besoins réels de ma nature, accomplir toutes les fins légitimes de ma destinée.

Ce n'est pas le moment d'insister davantage sur la nécessité de compléter en cette manière la doctrine de Descartes et de tempérer celle de ses successeurs; nous aurons plus d'une occasion d'en établir le droit et l'utilité. Qu'il nous suffise de faire remarquer dès à présent que le seul moyen de sauver la liberté morale, dé-

figurée et anéantie par l'idéalisme, c'est de la poser dès l'origine comme fait et comme principe à la fois, c'est d'y placer le point de départ et l'appui permanent de la science humaine; procédé qui, loin d'offrir rien d'arbitraire, convient en tout à l'invariable constitution de l'humanité. Si notre *moi* est une force simple et spontanée, il ne saurait donner qu'une impulsion constante, ni suivre jamais qu'une direction dominante, une seule et même direction, susceptible de s'appliquer à mille objets, aux buts les plus variés, mais qu'il est facile de reconnaître au fond de toutes ses applications, parce qu'elle est nécessairement l'âme même de tous ses mouvements. Le *moi* est et veut être; il respire l'ardeur d'être, il travaille à se développer, il s'efforce de devenir toujours plus vivant; il veut garder son être, *suum esse conservare*, selon Spinosa même. « L'homme veut être heureux, dit Pascal, et ne veut être qu'heureux et ne peut ne vouloir pas l'être. » Ce bonheur que je cherche sous tant de formes, par tant de voies diverses, aveuglément, avec réflexion, en pleine possession de moi; ce bonheur qui est mon premier et mon dernier besoin, que j'espère encore quand je n'ai plus le courage d'y croire, que je puis bien ou mal entendre, en égoïste, en héros ou en saint, que je place successivement en des objets contraires, dans les faux biens, dans les véritables et enfin dans le souverain bien, est-ce autre chose en effet que le terme auquel aspire sans relâche cette puissance indéfinissable, ce principe de vie et d'activité qu'on nomme le vouloir? Où cette énergie fondamentale ne se retrouve-t-elle pas? L'attention, la contention, toutes les phases de l'observation et de la méditation en procèdent ou en participent, aussi bien que l'intention morale et l'exécution pratique. L'abstraction, ce ressort des plus hautes spéculations, est en grande partie un effort de volonté, un emploi de cette investigation patiente où Buffon faisait consister le génie même, et à laquelle songeait Newton lorsqu'il prononçait ce mot : *En y pensant toujours*. De même que la conscience de soi est l'inséparable compagne de tout acte spirituel, de même le gouvernement de soi, le règlement de la pensée [1], suivant Pascal, est le coefficient indispensable de toute entreprise intellectuelle et scientifique. Or, le gouvernement de soi est entre les mains de la volonté libre.

A quel point, en quelle mesure la volonté est-elle libre? que peut-elle, que doit-elle? quelles en sont les conditions et les limites? quels sont ses moyens et ses instruments? quels sont les degrés que parcourt la volonté avant que d'être maîtresse d'elle-même? Enfin y a-t-il réellement une volonté libre? ou ce que l'on croit telle, n'est-ce qu'une forme supérieure de la nécessité, une nécessité spirituelle, une loi logique ou métaphysique? Toutes ces questions si graves, il ne nous appartient pas de les aborder ici : c'est plus tard qu'il conviendra de les examiner avec le plus grand soin. En ce moment, nous ne devons maintenir que le droit de corriger la maxime cartésienne par un axiome qui, loin de la contredire, la redresse en ce qu'elle a

[1] « Travaillons donc à bien penser, voilà le principe de la morale. »
PASCAL.

de défectueux, et la confirme en ce qu'elle a d'éternellement solide.

On devine sans peine pourquoi nous avons tant insisté sur un point qui, au premier abord, semble faiblement intéresser la religion, mais qui, l'histoire en fait foi, y touche de la manière la plus directe et la plus décisive. C'est la manière dont l'homme comprend sa propre nature qui détermine celle dont il envisage l'existence et les attributs de Dieu. Je pense Dieu, donc Dieu existe, disaient les cartésiens occupés à combattre le matérialisme athée, et dira-t-on chaque fois que l'on rencontrera des ennemis du même genre. Comment, en effet, ceux-ci expliqueront-ils la présence en notre esprit de l'idée d'une perfection absolue, c'est-à-dire d'une perfection qui ne peut être une copie du monde matériel ni l'œuvre de l'homme, dont l'unique cause est forcément l'être qui est l'objet même de cette idée, son modèle vivant et accompli? Mais suffit-il de raisonner ainsi, lorsqu'on a en tête le panthéisme des idéalistes? Non certes, car voici précisément un adversaire qui soutient après vous que Dieu existe partout où l'on en a l'idée, que Dieu se révèle si complétement dans chaque pensée qu'il forme cette pensée même, qu'il constitue en général toute pensée, qu'il n'est rien, sinon l'élément intellectuel en toutes choses et en chacun! Et cette opinion, il prétend la déduire des croyances de Descartes même : Le Dieu d'un être pensant, *rei cogitantis*, dit-il, peut-il être autre chose qu'un être pensé, *res cogitata*, une idée? N'est-ce pas Dieu qui se conçoit lui-même et se pense en vous, *cogitatur?* qui se réfléchit et s'incarne dans toutes vos idées, qui en est le lien et en fait la durée, qui est enfin *l'idée des idées?*

Telle est la conséquence extrême qu'il importe de répudier en disant avec le genre humain : Je veux Dieu, donc Dieu existe, en possession d'une volonté parfaite.

Après les considérations qui précèdent, il n'est plus besoin de légitimer en détail une réponse qui retentit du reste à travers l'histoire des individus et des nations, et qui exprime le cri le plus puissant de notre nature et la raison de toutes les religions qui ont paru sur la terre. L'homme ne pense pas seulement à Dieu, mais il aime et veut Dieu, quand il cherche, par l'étude et le savoir, une vérité absolue et éternelle; quand, en cultivant les arts, il poursuit une beauté pure et infinie; quand, dans la vie privée et publique, il aspire au règne d'une justice et d'une charité sans mesure. L'homme aime Dieu, lorsqu'il s'élance impétueusement ou monte laborieusement à un principe invisible, qui non-seulement a conçu et créé les vérités, les beautés, les vertus éparses dans le monde, mais qui les constitue et les réunit dans la plénitude et au degré de la perfection. L'homme veut Dieu quand il se persuade invinciblement que ces diverses faces de la grandeur idéale sont des qualités inhérentes à un sujet réel, à une personne vivante bien qu'invisible. Il veut Dieu, en déclarant qu'il n'est pour l'homme ni dignité ni paix, tant que ses désirs, ses conceptions, ses actions ne se subordonnent pas librement à ce principe souverainement aimable et adorable. Il veut Dieu, puisqu'il le choisit et le préfère à tout, après avoir tout essayé

et tout comparé dans l'expérience et par la réflexion
Il y a plus : l'homme veut Dieu alors même qu'il fait mille efforts pour le méconnaître et le nier. C'est le vouloir, malgré soi peut-être, que d'admirer les œuvres physiques de Dieu, son influence matérielle dans la nature ; c'est même le vouloir que de chercher à le bannir de l'histoire des sociétés, à le dépouiller de ses perfections morales et à lui ravir la majesté de sa sainte personne. C'est lui rendre hommage sans le reconnaître, que de prétendre le remplacer par *la force de la nature*, par *le cours des choses*, par *la nécessité*, par *le hasard* même. Peu importent les noms, les formes qu'il plaira de choisir pour déguiser cette tendance insurmontable à chercher une divinité : les mots, la parole extérieure n'est pas ce qu'il s'agit de considérer : c'est à la parole intérieure et instinctive, c'est au mouvement spontané qu'il faut avoir égard ; car c'est là le vrai souffle de la volonté. En regardant là, on comprend pourquoi il a toujours été difficile de trouver un homme qui fût entièrement athée, pourquoi celui qui repousse la divinité comme une hypothèse superflue ressemblera toujours à la personne qui demandait à quoi servait le soleil en plein jour.

Plus d'une objection doit s'élever contre la conviction que nous venons d'énoncer : n'en abordons ici que la principale. De quel droit, demandera-t-on, concluez-vous du vouloir à l'être, de l'amour à son objet ? S'il s'agissait ici d'une volonté individuelle et isolée, d'un besoin égoïste, cette demande devrait nous embarrasser. Mais c'est un fait universel dont il est question,

un fait qui éclate dans l'idolâtrie la plus grossière, aussi bien que dans le pur culte de l'esprit ; un fait permanent, qui seul nous explique les plus nobles efforts de l'esprit humain, la marche ascendante de la civilisation et ces mouvements sans fin que font les peuples pour réaliser de plus en plus le type varié de la perfection scientifique et sociale. Un pareil fait, évidemment, n'est pas un rêve, une illusion, ou même une invention intéressée que la ruse politique ou sacerdotale saurait faire accepter à la crédulité populaire. Un rêve universel, une illusion si irrésistible, si éternelle, n'est pas illusion, n'est pas rêve : c'est une loi naturelle, établie par l'auteur de la nature même, c'est un effet et une preuve de la volonté divine même. Ajoutez qu'il est absurde d'attribuer à l'égoïsme humain une croyance qui va tout droit à condamner l'égoïsme. D'où vient que le méchant craint et fuit Dieu, qu'il ose même, par un égarement plus déplorable, souhaiter l'assistance divine aux plans pervers qu'il médite contre Dieu et les hommes ? D'où naissent les combats que se livrent souvent, dans l'âme aveuglée ou dégradée, le bon principe et le mauvais ? De ce qu'il ne dépend pas entièrement de l'homme de vouloir Dieu, ou de ne le vouloir point ; de ce que Dieu peut surmonter la volonté la plus rebelle, en y faisant sentir son droit inaliénable de souveraineté. Ce droit incontestable du créateur sur la créature, que l'homme honnête et sensé proclame librement et avec joie, comme l'insensé le reconnaît malgré lui, par les efforts mêmes qu'il fait pour le contester ; ce droit d'auteur et

de possesseur primitif, que publie la dépendance de l'univers et qui s'exerce sur les individus comme sur les nations, n'est-il pas indice que non-seulement Dieu existe, mais qu'il exécute des desseins dignes de lui? Si l'idée de Dieu, naturellement imprimée à notre intelligence, est, selon Descartes, la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage; le caractère obligatoire qui accompagne cette idée, l'ascendant impérieux qu'elle a sur notre volonté et qui la lui représente sous les traits d'un droit inviolable et sacré, atteste qu'elle est aussi un ordre donné par un maître à ses serviteurs, à ses sujets. L'effet salutaire qui suit toujours l'acceptation raisonnable et libre de cette même idée, et qui transforme le commandement souverain en une grâce, en une source inépuisable de bénédictions et de bienfaits, de lumière et de progrès, témoigne qu'elle est enfin l'affectueux appel adressé par un père à ses enfants. Mais que Dieu nous apparaisse comme maître ou comme père, il est constant que nous ne pouvons le concevoir que comme un être qui veut, qui commande ou conseille, qui se fait craindre ou chérir. Sous l'un et sous l'autre point de vue, il est manifeste, non-seulement que l'homme ne peut se passer de Dieu, mais que Dieu veut que l'homme ait besoin de lui; qu'ainsi Dieu n'est, non plus que l'homme, une conception pure, une simple notion. L'autorité qui couvre cet universel sentiment de la puissance divine, là même où l'on tâche de s'y dérober, voilà ce qui nous permet de conclure du vouloir de l'homme à la volonté, à l'existence de Dieu. Comment, au surplus, l'homme, c'est-à-dire l'effet,

aurait-il la faculté de vouloir, tandis que Dieu, c'est-à-dire la cause, ne l'aurait point? La cause eût produit ou transmis ce qu'elle ne contient et ne connaît pas! Mieux vaut, ce nous semble, admettre l'inverse, en présumant que, puisque l'homme veut, Dieu voulait le premier, et qu'il voulait la volonté même de l'homme, pour son bien et son bonheur. Si quelqu'un a voulu ce qui est la bonne part de la destinée humaine, il est étrange de refuser à ce quelqu'un l'attribut essentiel du vouloir.

C'est ainsi que se rectifie et s'achève le spiritualisme cartésien, sans qu'il faille abandonner ses fondements vénérables, ni contredire les convictions naturelles à la famille humaine. En rappelant l'esprit à lui-même, comme Bossuet s'exprime [1], en le ramenant dans l'enceinte du *moi*, Descartes avait d'avance procuré le remède le plus efficace contre les erreurs où les cartésiens pouvaient tomber. Dans cette enceinte se trouve, à côté de la pensée et par-dessous, la volonté avec les éléments qui la constituent ou qu'elle développe. L'énergique *veto* que ces éléments réunis opposent aux excès de l'idéalisme devait faire triompher le Dieu-Homme du Dieu-Pensée, comme la réclamation de la raison spéculative avait elle-même servi à détrôner le Dieu-Nature des matérialistes.

Un service pareil suffit pour obliger l'historien de regarder Descartes comme le fondateur de la philoso-

[1] La philosophie, selon Bossuet, consiste à rappeler l'esprit à lui-même, pour s'élever ensuite à Dieu. Voyez son *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*.

phie religieuse. En ce qui touche les contradictions qui se sont glissées dans sa doctrine, nous n'avons ni à les indiquer ni à les résoudre. Une seule lacune nous paraît très regrettable, celle qui regarde le but de la création et la fin de l'existence humaine. Par quel motif Dieu a-t-il conçu l'univers? dans quel dessein a-t-il créé l'homme et l'humanité? Pour quoi suis-je né, pour quoi le monde est-il fait? Dieu semble à Descartes la cause efficiente de toutes choses : d'où vient qu'il ne lui est pas aussi la cause finale, le véritable *afin que*, le dernier *parce que* de tous les *pourquoi* possibles? Descartes, comme l'avait fait Bacon, proscrit les causes finales de la nature, de peur qu'en les y admettant il ne porte préjudice à l'indépendance des études physiques. Voulant excuser cette proscription, il prétend que la raison humaine est trop faible pour pénétrer les desseins de Dieu. Cette raison lui avait paru assez puissante pour connaître les causes premières et les lois actuelles du monde : pourquoi n'oserait-elle rechercher où va le monde et ce qu'il doit être, quand elle ose établir ce qu'il est et d'où il vient? Et pour comble d'inconséquence, elle ne l'oserait pas dans une école dont le chef déclare plus d'une fois que rien n'est au-dessus de la volonté de Dieu, créatrice et conservatrice de l'univers!

Mais ce vide et cette incohérence, Leibniz va les faire disparaître; et achever ainsi de constituer la théologie moderne.

CHAPITRE II.

LEIBNIZ.

> « Ses erreurs mêmes sont comptées parmi les titres de gloire de l'esprit humain. »
>
> ROYER-COLLARD.

Godefroy-Guillaume Leibniz, qui était né au moment où l'horrible guerre de Trente ans allait finir, quatre années avant la mort de Descartes [1], dans ce vaste magasin de livres qui s'appelle Leipzig, mourut, comme on sait, peu de mois après Louis XIV, en 1716, à la cour de Hanovre, alors abandonnée de ses maîtres pour celle de Londres. Leibniz fut donc, ainsi que Kant le sera cent ans plus tard, placé sur les confins de deux grands siècles. La postérité confirme-t-elle le jugement que les contemporains avaient porté, pour la plupart, sur ses œuvres et ses opinions; ou bien, en pense-t-elle ce que Voltaire disait de Descartes : qu'il fut en philosophie ce que Ronsard avait été aux poëtes véritables?

L'historien doit, ce nous semble, l'envisager comme le représentant le plus illustre du XVIIe siècle, devant la première génération du XVIIIe; comme un savant qui avait embrassé le domaine entier de la science hu-

[1] Le 3 juillet 1646.

maine, comme un penseur qui avait agité tous les problèmes de l'intelligence, comme un génie naturellement disposé à unir la clarté et la profondeur, la sobriété et l'ardeur, l'originalité et la justesse, la souplesse et l'étendue, la vigueur et la délicatesse, la puissance de conception et une sévère précision. Philosophe et moraliste, érudit et critique, géomètre et physicien, sous quelque aspect qu'on le considère, partout Leibniz montre et applique sans effort cet esprit élevé qui devrait présider à toute noble étude, cet esprit de sagesse et d'indulgence, de justice libérale et bienveillante, qui *ne dédaigne rien aisément*, mais qui veut tout apprécier équitablement, qui proclame l'*innocence* de Fénelon à côté de l'*exactitude* de Bossuet, qui cherche à toutes les opinions quelque *bon sens*, quelque *droit usage*, et s'attache à vivifier chaque sujet par un sentiment dominant, par un certain besoin d'harmonie intellectuelle ou même d'union spirituelle. Ne craignons pas de l'avouer : Leibniz nous paraît la gloire la plus pure de l'Europe septentrionale, au commencement d'un siècle dont un des enfants les plus remuants, Diderot, ne pouvait éviter de s'écrier [1] : « Cet homme fait seul à l'Allemagne autant d'honneur que Platon, Aristote et Archimède ensemble en font à la Grèce ! »

Cinq ans avant de mourir, Leibniz avait publié un ouvrage éclos au milieu de ses fréquents et ingénieux entretiens avec la belle et spirituelle Sophie-Charlotte, première reine de Prusse : les *Essais de Théodicée*. Cet

[1] *Œuvres*. t. VI, p. 239 et suiv. (an VIII.)

écrit célèbre, bien qu'il ne soit pas le chef-d'œuvre de Leibniz, répondit si exactement aux besoins de l'époque et mérite si visiblement d'être consulté dans tous les âges, que ces deux mots *Leibniz* et *Théodicée* sont en quelque sorte devenus synonymes. « La seule Théodicée suffit pour représenter M. Leibniz, » disait Fontenelle en 1717 à l'Académie des sciences, « une lecture immense, des anecdotes curieuses sur les livres ou les personnes, beaucoup d'équité et même de faveur pour tous les auteurs qu'il cite, fût-ce en les combattant; des vues sublimes et lumineuses, des raisonnements au fond desquels on sent toujours l'esprit géométrique, un style où la force domine et où cependant sont admis les agréments d'une imagination heureuse [1]. » Dix-sept ans plus tard, en 1734, un nouvel éditeur de ce livre et un digne historien de son auteur, le chevalier de Jaucourt [2], renouvela ces mêmes louanges, répétées jusqu'à la fin du siècle par d'autres voix non moins imposantes. Ceux même qui ne refusaient pas de rire avec *Candide*, qualifiaient d'*admirable* et d'*immortelle* [3] l'œuvre contre laquelle Voltaire avait, dans un de ses mauvais moments, prodigué ces mêmes saillies de verve bouffonne qui ont à jamais terni l'unique sujet d'épopée nationale en France, l'humble et sainte héroïne que Schiller mit sur la scène allemande sous le titre de *la Vierge d'Orléans*.

Il fallait le règne despotique du panthéisme moderne,

[1] Eloge de M. Leibniz.
[2] Vie de M. Leibniz.
[3] Voyez, p. ex., Mérian, *Discours sur la métaphysique*.

maine, comme un penseur qui avait agité tous les problèmes de l'intelligence, comme un génie naturellement disposé à unir la clarté et la profondeur, la sobriété et l'ardeur, l'originalité et la justesse, la souplesse et l'étendue, la vigueur et la délicatesse, la puissance de conception et une sévère précision. Philosophe et moraliste, érudit et critique, géomètre et physicien, sous quelque aspect qu'on le considère, partout Leibniz montre et applique sans effort cet esprit élevé qui devrait présider à toute noble étude, cet esprit de sagesse et d'indulgence, de justice libérale et bienveillante, qui *ne dédaigne rien aisément*, mais qui veut tout apprécier équitablement, qui proclame l'*innocence* de Fénelon à côté de l'*exactitude* de Bossuet, qui cherche à toutes les opinions quelque *bon sens*, quelque *droit usage*, et s'attache à vivifier chaque sujet par un sentiment dominant, par un certain besoin d'harmonie intellectuelle ou même d'union spirituelle. Ne craignons pas de l'avouer : Leibniz nous paraît la gloire la plus pure de l'Europe septentrionale, au commencement d'un siècle dont un des enfants les plus remuants, Diderot, ne pouvait éviter de s'écrier[1] : « Cet homme fait seul à l'Allemagne autant d'honneur que Platon, Aristote et Archimède ensemble en font à la Grèce! »

Cinq ans avant de mourir, Leibniz avait publié un ouvrage éclos au milieu de ses fréquents et ingénieux entretiens avec la belle et spirituelle Sophie-Charlotte, première reine de Prusse : les *Essais de Théodicée*. Cet

[1] *Œuvres*. t. VI, p. 239 et suiv. (an VIII.)

écrit célèbre, bien qu'il ne soit pas le chef-d'œuvre de Leibniz, répondit si exactement aux besoins de l'époque et mérite si visiblement d'être consulté dans tous les âges, que ces deux mots *Leibniz* et *Théodicée* sont en quelque sorte devenus synonymes. « La seule Théodicée suffit pour représenter M. Leibniz, » disait Fontenelle en 1717 à l'Académie des sciences, « une lecture immense, des anecdotes curieuses sur les livres ou les personnes, beaucoup d'équité et même de faveur pour tous les auteurs qu'il cite, fût-ce en les combattant; des vues sublimes et lumineuses, des raisonnements au fond desquels on sent toujours l'esprit géométrique, un style où la force domine et où cependant sont admis les agréments d'une imagination heureuse[1]. » Dix-sept ans plus tard, en 1734, un nouvel éditeur de ce livre et un digne historien de son auteur, le chevalier de Jaucourt[2], renouvela ces mêmes louanges, répétées jusqu'à la fin du siècle par d'autres voix non moins imposantes. Ceux même qui ne refusaient pas de rire avec *Candide*, qualifiaient d'*admirable* et d'*immortelle*[3] l'œuvre contre laquelle Voltaire avait, dans un de ses mauvais moments, prodigué ces mêmes saillies de verve bouffonne qui ont à jamais terni l'unique sujet d'épopée nationale en France, l'humble et sainte héroïne que Schiller mit sur la scène allemande sous le titre de *la Vierge d'Orléans*.

Il fallait le règne despotique du panthéisme moderne,

[1] Eloge de M. Leibniz.
[2] Vie de M. Leibniz.
[3] Voyez, p. ex., Mérian, *Discours sur la métaphysique*.

pour que les railleries de Voltaire pussent s'introduire dans des écoles d'ailleurs graves jusqu'au pédantisme. En Allemagne surtout, l'estime fit place au mépris, et l'exemple de ce changement fut donné par Hegel lui-même. Ce chef austère de la dernière philosophie ne dédaigne pas d'imiter à sa manière le maître du grand Frédéric [1]. Hegel ne se contente pas d'écarter la *Théodicée* comme un écrit à la fois « vulgaire et suranné, » mais, prétendant qu'elle n'a jamais été qu'un jeu d'esprit, il se complaît à réchauffer l'opinion du chancelier Pfaff et de Jean Leclerc. Ces deux critiques s'étaient avisés de soutenir que Leibniz, n'ayant voulu que se divertir, avait dû rire beaucoup en voyant le fidèle Wolf prendre ses plaisanteries au sérieux. « Quand même Leibniz eût plaisanté, » répondit Wolf, « il aurait donné malgré lui son meilleur ouvrage dans la *Théodicée* [2]. » — « Quoi qu'il en soit, reprend Hegel, Leibniz est loin de saisir le côté spéculatif de la question : entassant hypothèses sur hypothèses, assertions sur assertions, il se garde de toucher au fond des choses, il ne cherche qu'à faire un roman de métaphysique. Cela sonne bien aux oreilles pieuses; mais cela ne signifie rien, ne prouve rien : pur bavardage aussi ennuyeux que boîteux, tout au plus bon pour la foule. » Et voilà pourquoi Hegel finit par où il avait commencé, en félicitant Voltaire d'avoir si gaiement persifllé l'optimiste qu'avait tant prisé Fontenelle [3].

[1] *Œuvres compl.*, t. XV, p. 407, édit. II.
[2] F. Brucker, *Histor. crit. philos.*, t. IV, P. II, p. 385-389. Tennemann, *Hist. de la philos.* (en allem.), t. XI, p. 181 sq.
[3] *L. L.*, p. 419. *Lustig persiflirt.*

Cet arrêt partial, quel succès eut-il dans l'école de Hegel? Tous, qui plus, qui moins, y souscrivirent. Contentons-nous de citer deux noms, prenant l'un parmi les disciples modérés, l'autre parmi ceux qui sont devenus chefs de secte à leur tour. Le premier, scrupuleux éditeur de Leibniz même, l'ingénieux M. Erdmann, se borne à regarder la *Théodicée* comme la plus faible des productions leibniziennes, comme un écrit de circonstance composé sur les prières d'une dame, et visant à une clarté populaire qui bannit à la fois la précision et la concision [1]. L'autre partisan, qui doit même sa réputation première à un *Exposé critique du système de Leibniz* [2], l'impétueux et savant M. Feuerbach, se croit tout au moins l'égal de Voltaire, en ne cessant de redire combien cette lecture l'impatiente ou l'ennuie, et quel mépris profond inspire à son génie franc et exact une telle abondance de subtilités vaines, de notions vagues, d'arguties et théologiques et diplomatiques, et surtout cet air d'orthodoxie stupide qui gâte le peu qu'on y trouve d'idées plausibles. Ces essais lui semblent donc un projet entièrement manqué, un bel échec, ou, pour parler le langage qui lui appartient, une fausse couche, l'avortement d'un esprit qui ne sait aller qu'à mi-terme [3].

En conclurons-nous que toute l'Allemagne dédaigne aujourd'hui ce qu'elle vantait autrefois? que la France seule estime encore l'Allemand qui s'est servi de la

[1] *Hist. de la philos. mod.* (en allem.), t. II, P. I, p. 134 sq.
[2] 1837.
[3] *Exposé crit. du syst. de Leibniz*, § 16.

langue française, non-seulement pour combattre le Voltaire du XVII[e] siècle, Bayle, mais pour répandre des idées utiles à toutes les nations éclairées? Non, plus d'un ancien élève de Hegel revient maintenant à l'admiration pour l'homme supérieur dont la conversation fut recherchée par un Pierre le Grand, par un Eugène de Savoie. « On n'a pas encore reconnu en Allemagne la véritable importance de la philosophie de Leibniz, écrivait récemment le fils de Fichte; mais quand le règne de l'*Immanence* sera fini, cette philosophie relèvera sa bannière avec toute l'autorité d'une doctrine indispensable à l'esprit humain [1]. » Concluons donc plutôt qu'il importe d'accorder un plus haut degré d'attention aux pensées de Leibniz, de les rappeler simplement à ceux qui les ont oubliées ou les veulent mettre en oubli, de les recommander avec insistance à ceux qui affectent de rabaisser ce qu'ils ignorent, ou de mépriser à cause de sa date même ce qui a plus d'un siècle d'autorité. Une tentative semblable, loin d'être une digression, est un excellent moyen de préparer aux problèmes et aux solutions qui occupent ou divisent la philosophie de nos jours; c'est une manière sûre de marquer avec précision le point d'où la foi naturelle doit partir, la route qu'elle peut tenir et le terme qu'elle ose se flatter d'atteindre.

En effet, quel est d'abord le sujet de ce travail si diversement apprécié, la *Théodicée?* Quel est ensuite le

[1] *Annales de philos. et de théol. spécul.* (en allem.), t. IV, P. II, p. 166 sq. Comp. ses *Mélanges pour caractériser la philos. mod.*, p. 461, éd. II.

but indirect assigné à un monument qu'on ne peut bien juger qu'en le regardant comme une action?

Leibniz s'y propose d'absoudre Dieu des reproches articulés par Bayle. L'inépuisable contradicteur de Rotterdam, pour forcer les hommes à se supporter en tolérant des opinions contraires, n'avait pas craint d'ébranler la croyance universelle. « Les attributs moraux de Dieu, sa sagesse, sa justice, sa bonté, » avait-il dit, « sont incompatibles avec la dure réalité du mal, avec l'affligeant spectacle de la souffrance physique, avec la vue révoltante des malheurs immérités. » Ce fut cette accusation, renouvelée d'anciens sceptiques et destinée à être continuellement répétée, qui fit, dès 1697 [1], créer à Leibniz le mot de *théodicée*, c'est-à-dire de justification de Dieu. Cependant, l'objet moins sensible que l'auteur poursuit non moins ardemment, est encore plus élevé peut-être et plus cher à l'humanité. Par cela même qu'il démontre la justice de Dieu, il fait non-seulement preuve d'une puissance tant de fois refusée à l'esprit humain, celle de se livrer à l'étude des choses divines; mais d'heureux efforts pour assurer à l'esprit le droit d'exercer cette puissance. Puisque notre esprit peut s'appliquer avec amour, avec succès, à une matière si nécessaire à son bonheur, puisqu'il en est capable, n'y est-il pas tenu et autorisé? Ce but, que nous appellerons social, Leibniz espère l'atteindre en faisant voir qu'il n'y a pas dissidence inévitable, implacable, entre la religion révélée

[1] Voyez une lettre à Magliabechi, de l'année 1697. Comp. M. Guhrauer, *Biographie de Leibniz*, t. II, p. 245, sqq. éd. II.

et la religion naturelle, entre la foi positive du théisme chrétien et la science régulière du théisme philosophique. La saine et sage philosophie venant de Dieu, auteur de la raison et de la nature, ne s'accorde-t-elle pas nécessairement avec la grande et solide piété, que Dieu inspire et soutient par l'étude et l'application des Écritures sacrées? C'est sur le terrain neutre et commun de la croyance réfléchie, tour à tour foi raisonnable et science pieuse, que Leibniz, à la fois défenseur de Dieu et de l'esprit humain, invite les écoles et les sectes à se rencontrer, à s'entendre, à conclure enfin une *paix religieuse*, également profitable à leurs divers intérêts, et infiniment préférable à la tolérance préconisée par Bayle.

Si tels sont les desseins de la *Théodicée*, il était permis de la considérer comme la pierre angulaire de la théologie moderne. Quand même elle ne pourrait l'être par les solutions qu'elle propose, elle le serait certainement par les voies qu'elle ouvre, et surtout par l'esprit qui l'anime, par les fins où elle aspire. Cet esprit, toutefois, on ne saurait le bien saisir qu'en rapprochant la *Théodicée* des principes généraux de la doctrine leibnizienne. Il y a peu de systèmes où la connaissance de Dieu dépende plus étroitement de la connaissance de soi-même et du monde, où domine davantage la persuasion que nul rapport n'est plus intime que le rapport du créateur à la création, et que pour s'élever à la vue de l'un, il faut avoir approfondi l'autre et reconnu l'harmonie qui les unit.

Auteur de l'harmonie préétablie, voilà le titre que

Leibniz aimait à prendre. L'harmonie, le concours et l'accord des parties, voilà ce qu'il s'attachait à faire voir en toutes choses, dans le grand monde et dans le petit, dans l'univers et dans l'homme, dans la nature et dans l'histoire, dans l'empire des faits et dans le domaine des idées, dans toutes les œuvres d'un Dieu, c'est-à-dire d'un principe unique dont l'action diverse reste éternellement conforme à son essence intime. Mais la science, si elle veut devenir une image fidèle de cette correspondance infinie et accomplie, ne doit-elle pas commencer par pénétrer la constitution de l'être qui cultive la science, de l'homme et de son esprit? L'immense et complexe unité du tout est comprise, suivant Leibniz, par ceux-là seulement qui ont constaté l'unité absolument simple du *moi*. C'est en vertu de son identité intellectuelle et morale que l'individu, à son insu ou sciemment, tend partout à une cause première et à une fin dernière, à une puissance souveraine dont relève tout ce qui naît, passe et dure, tout ce qui entoure l'homme et le constitue, le fait penser et vouloir, sentir et agir. Force substantielle et immédiatement présente, cause vive et effective, le *moi* forme le coin et le levier de notre existence, et par conséquent, le point fixe et inébranlable d'où la raison peut et doit partir, avant de reconnaître non-seulement que le monde se compose d'autres forces, semblables ou dissemblables, mais que toutes ces forces différentes suivent une direction réglée et concourent à une œuvre générale et d'avance déterminée par un pouvoir suprême, qui est le but comme la source

de ce vaste mouvement. Si le travail divers du monde, si l'activité changeante de l'âme est un concert ou le doit devenir; si l'harmonie est la loi des lois, la raison de l'ordre organique et réel, le monde n'est-il pas un ensemble proportionnel de forces? l'âme n'est-elle pas une énergie indécomposable, s'exerçant par des facultés distinctes qui sont autant de propriétés d'une même puissance?

Quel motif attachait Leibniz si constamment à cette vue générale? Il s'agissait de rompre avec deux croyances opposées, et encore inégalement répandues alors. Locke, devenu malgré lui le père du sensualisme, et Spinosa, hardi rénovateur de l'idéalisme panthéiste, devaient être écartés de prime abord et réfutés avant tout autre penseur. Le physicien Locke s'était trompé en présentant le *moi* comme une chose primitivement dépourvue de fonds propre, destituée d'éléments internes et impérissables, privée d'initiative et de liberté, comme un être vide en soi, qui ne se remplit qu'à la faveur des impressions organiques et extérieures; comme un individu purement passif et réceptif. Locke avait sacrifié la véritable personnalité du *moi*, la partie véritablement humaine de l'homme, à la nature physique, à la partie matérielle de la création. Les disciples de Locke devaient nier la spiritualité libre et immortelle de l'homme, et même la spiritualité créatrice et parfaite de Dieu : le sensualisme portait dans ses flancs le fatalisme et l'athéisme. L'illusion du géomètre Spinosa était l'opposé; mais ne pouvait-elle pas produire des résultats analogues? Point d'in-

dividus réels, suivant l'auteur de l'*Ethique*, point d'êtres véritablement distincts : il n'y a qu'une seule et même substance, une chose universelle et infinie, ici *pensante* ou intellectuelle, là *étendue* ou matérielle; mais partout dénuée de formes propres, de traits personnels, et toujours dépouillée d'action volontaire et libre. Cette substance unique se revêt d'attributs et de caractères, il est vrai; elle se modifie indéfiniment, et chacune de ses modifications passagères peut paraître un individu; mais au fond, sous le point de vue de l'*idée* et de la raison, il n'y a d'autre individu que celui dont l'essence même est d'exclure toute individualité; il n'y a d'autre être indivisible que la substance éternelle... Ainsi le *moi* se trouve de nouveau sacrifié, non plus à la nature physique, mais à une nature abstraite, mathématique ou logique, et de nouveau s'en vont la responsabilité et l'immortalité humaines, la personnalité et la volonté de Dieu.

A ces deux ordres d'êtres passifs, de machines ou d'automates, à ces deux sortes de fictions systématiques, qu'opposera Leibniz? Un sujet simple et composé, tour à tour actif et passif, dépendant et libre, un sujet tel enfin que le *moi*, se manifestant dans la réalité. Le *moi*, pour lui, c'est une unité qui représente l'univers, en même temps qu'elle se sent dépendre d'une unité plus haute, c'est-à-dire de Dieu. Le *moi*, c'est une force impérissable et limitée tout ensemble, c'est une force indécomposable et identique, et voilà pourquoi Leibniz la désigne d'un terme grec, qui signifie unité, du mot célèbre de *monade*.

Les conséquences de cette première vue devaient être nombreuses; en voici les principales.

Si l'âme humaine est une puissance propre et personnelle, si elle subsiste pour elle-même et individuellement, en dépit de Spinosa; si elle existe substantiellement, malgré Locke; si une activité naturelle et spontanée est ce qui la distingue et l'élève au-dessus du monde purement matériel; l'âme, pour exercer cette activité même, a besoin du concours d'autres âmes, et l'univers renferme donc une infinité de substances semblables, une variété sans nombre d'individus spirituels. Ce concours indispensable explique comment notre *moi* peut représenter l'univers et en devenir un miroir et une concentration. Mais parce que le *moi* est dépendant à cet égard, devient-il une sorte de machine? Non : c'est un *miroir pensant*, une concentration intelligente; non-seulement il a conscience de ce qu'il réfléchit; mais il sait qu'il représente l'univers d'une façon particulière; qu'il imprime à l'image qu'il en forme le sceau de son individualité, la marque originale du point et la dimension spéciale de l'angle sous lequel il aperçoit le monde. Il voit même qu'en raison de l'infini dont participe son esprit, il agrandit la nature, la transforme et la perfectionne en plusieurs sens.

Raccourci de l'univers, petit monde, l'âme humaine tient donc de la nature sans y être asservie. Quel est son rapport avec la cause du monde, avec la force primitive? L'âme réfléchit Dieu comme elle représente ses œuvres, comme elle exprime l'univers; elle réfléchit la puissance dont elle dérive elle-même. Qu'on remarque cependant ici une différence capitale : notre âme réfléchit le créateur d'une manière très incomplète, tandis qu'elle représente la création en une mesure plus parfaite et presque infinie. D'où naît cette différence? Pourquoi ne pouvons-nous pas concevoir la puissance de Dieu dans sa plénitude? C'est que notre être, à côté de son énergie innée, contient un élément inerte, cette portion de matière qui entrave le développement de notre activité spirituelle. Rien de semblable en Dieu : dans son essence ineffable point de limites, ni désirs, ni souffrances, ni efforts, ni progrès. Dieu connaît distinctement toutes choses et veut toutes choses purement. Comment une nature mixte, telle que l'homme, exprimerait-elle, concevrait-elle exactement une pareille perfection?

Néanmoins, l'homme renfermant une essence divine, le germe de l'infini, sa relation avec Dieu a un caractère sublime. Quelle que soit la distance qui le sépare de son principe, il éprouve, il nourrit le besoin de s'en rapprocher de plus en plus. Toujours mieux comprendre la divinité, lui ressembler toujours davantage, c'est le vœu qui, malgré tous les égarements, travaille et soutient l'humanité, et dont le graduel accomplissement fait la grandeur de sa destinée. Besoin admirable, en effet, vœu céleste, que Leibniz salue après Descartes, comme la marque du doigt de Dieu et comme la raison de l'accord qui paraît entre les lois morales et l'histoire des hommes! Là se trouve même, avec l'explication de tout droit et de tout progrès, l'a-

brégé de tous nos devoirs : *principium melioris*. Tâchons sans cesse de nous mettre en harmonie avec la création entière, de nous conformer aux intentions de l'intelligence qui fonda et qui maintient l'ordre universel ; et nous développerons notre être selon sa double tendance. Nous apaiserons la soif de connaissance en augmentant les notions claires et en diminuant les notions confuses. Nous règlerons, nous dompterons les appétits de la matière, en les soumettant à cet énergique instinct de l'esprit qui cherche le bonheur à la suite du perfectionnement moral, au fond d'une paix dont la sagesse seule est accompagnée. Aimer Dieu, qu'est-ce sinon s'accorder volontairement avec l'ordre établi par sa providence, avec l'*harmonie préétablie?* sinon concourir de fait, comme de pensée, au perfectionnement des hommes et à leur véritable félicité ? Je puis y concourir, puisque je le dois. A ceux qui contestent cette vocation ou ce pouvoir, aux pessimistes, aux fatalistes, il me suffit d'opposer le spectacle de l'ordre général, matériel ou spirituel. Un ordre si permanent, serait-ce l'ouvrage du hasard ou d'un démon ? Non, cet ordre ne peut venir que d'une raison parfaite, d'une intelligence dont la sagesse et la bonté égalent la puissance et l'immensité. S'il est vrai que l'harmonie règne dans la création, la création a pour auteur une divinité parfaite ; et dès lors, membre de la création, l'homme est en état non-seulement de connaître et d'adorer cette divinité, mais de la suivre et de l'imiter. L'amour, dès lors, n'est-ce pas le mot qui explique tout, le fond même de la raison, comme le ressort de toute

vie ? Et l'union avec Dieu, la religion n'est-elle pas le mobile secret de la science, aussi bien que le principal élément de la splendeur sociale ? *Amor Dei seu harmoniæ rerum.*

Telle est la théorie générale dont dépendent les doctrines de la *Théodicée*. Deux traits la caractérisent nettement : d'abord le soin de respecter à la fois les droits de Dieu et les intérêts de l'homme ; puis, la conviction que toute philosophie véritable tend au même but que toute vraie religion.

C'est cette conviction qui oblige Leibniz à se séparer, non-seulement de Locke et de Spinosa, mais de quiconque établit entre la raison et la révélation une hostilité ouverte ou déguisée. Bayle avait occasionné une rupture semblable, en s'amusant à *dresser de longues listes de difficultés*. « La raison, » avait dit ce dialecticien de génie, « est une coureuse qui ne sait où s'arrêter, et qui, comme une autre Pénélope, détruit elle-même son propre ouvrage... Elle est plus propre à démolir qu'à bâtir ; elle connaît mieux ce que les choses ne sont pas que ce qu'elles sont [1]. » Afin de prouver l'incompatibilité de la science et de la foi, il avait allégué le mal et la douleur, et ajouté que la philosophie, à ce sujet du moins, affirmait des choses tout à fait opposées aux croyances mosaïques et chrétiennes. Leibniz avait donc à démontrer que cette discordance était, non-seulement exagérée, mais plus apparente que réelle ; que la raison sert et suffit à connaître Dieu,

[1] *Œuvres*, t. III. *Rép. aux quest.*, p. 778. *Eclairc.* III. *Diction.* III, p. 3158.

comme à connaître l'univers ; qu'employée à l'étude des choses divines, elle mérite notre confiance ; qu'elle arrive même à confirmer les articles essentiels de la foi évangélique. La raison est fondée à s'occuper des choses divines et y est naturellement attirée ; ou bien, la foi est conforme à la raison : voilà le premier point. Le second consisterait à faire voir comment la raison s'élève à Dieu et parvient à pénétrer sa nature.

L'autorité de la raison ne peut pas être contestée sérieusement dans notre siècle. Rappelons donc brièvement l'argument principal dont Leibniz se plaît à l'appuyer. Ce qui atteste l'intime rapport de la foi et de la science, dit-il, c'est que nous préférons la Bible, soit à l'Alcoran, soit aux anciens livres des Brahmanes, parce qu'elle est plus conforme aux vérités et aux lumières de la raison naturelle [1]. Il est impossible que cet accord soit troublé par l'objection tirée des faits miraculeux. Ces faits peuvent paraître heurter les lois fournies par l'expérience, celles qu'on appelle lois *positives* de la nature ; mais ils ne choquent pas pour cela la raison même en ses principes éternels. La raison déclare que Dieu pouvait avoir des motifs *moraux* pour suspendre l'empire de ces lois, en les subordonnant à une règle supérieure, qui est de choisir toujours le meilleur. « La convenance règle le libre choix de Dieu. » Il n'y a donc rien d'absurde dans l'antique distinction entre ce qui est supérieur à la raison et ce qui y est contraire. Tel dogme peut être incompréhen-

[1] Comparez les derniers chapitres des *Nouveaux Essais*.

sible, sans en devenir déraisonnable : le merveilleux, le mystérieux n'est ni absurde, ni tout à fait obscur et impénétrable. Au surplus, Leibniz ne pouvait-il pas ajouter que plus d'une opposition entre tel phénomène extraordinaire et telle loi généralement reçue, a été levée et conciliée par des découvertes postérieures qui, agrandissant ou élevant la loi, y ont rattaché l'exception et ont expliqué le fait sans l'altérer. Ce que nous nommons prodige, disait Jean-Paul, pourrait bien un jour s'appeler nature. Que de choses, longtemps tenues pour invraisemblables, sont maintenant mises au rang des vérités certaines !

Ce qui prouve mieux encore combien la raison est autorisée à s'occuper de Dieu, c'est qu'elle est capable de le découvrir. N'est-ce pas elle qui démontre que l'objet des pensées religieuses existe réellement ; que Dieu n'est point un simple désir, une idée abstraite ou poétique, une pure production de l'homme ?

C'est dire que Leibniz n'est pas de ceux qui méprisent les tentatives faites par l'esprit humain pour développer et défendre la croyance instinctive, pour justifier l'élan primitif de l'âme vers un être suprême et parfait. « Je crois, dit-il, que presque tous les moyens qu'on a employés pour prouver l'existence de Dieu, sont bons et pourraient servir si on les perfectionnait [1]. » Comment s'en sert-il ? Comment les perfectionne-t-il ?

Ces preuves ou demi-preuves, Leibniz les divise en deux classes : les unes lui semblent plus ou moins rationnelles, les autres particulièrement puisées dans

[1] *Nouveaux Essais*, p. 375. Ed. Erdmann.

l'observation. Durant la première partie de sa vie [1], il paraît préférer les arguments du premier ordre ; pendant l'autre moitié, il incline visiblement aux raisonnements du second ordre, à ceux de l'expérience.

Voici donc d'abord l'argumentation accréditée dans les écoles chrétiennes par l'autorité d'Aristote et empruntée à Platon même : Il y a des corps en mouvement, il y a donc du mouvement dans le monde physique, et ce mouvement ne peut avoir pour cause qu'une substance motrice et incorporelle tout ensemble, c'est-à-dire la divinité. Voici ensuite ce même raisonnement combiné avec une preuve familière à plusieurs disciples de Descartes : — Le propre des corps, c'est d'exister dans l'espace, d'avoir figure et grandeur, mais non pas une figure déterminée ni une grandeur donnée ; cette détermination qui, dans l'origine, manque aux corps, résulte du mouvement qui vient s'y joindre ou imprimer ; or, la notion d'espace, quand même elle emporterait celle de mobilité, ne saurait entraîner ou comprendre celle de mouvement actuel : ainsi l'origine réelle du mouvement se trouve en dehors du monde étendu et corporel, c'est-à-dire en Dieu. Enfin, Leibniz s'approche de Descartes en cherchant à compléter la preuve tirée de la seule idée de Dieu : la preuve *ontologique*. Plusieurs fois devenue l'objet de ses réflexions, elle lui semble de plus en plus satisfaisante, pourvu que l'on établisse premièrement la possibilité de cette idée même. Il n'est pas légitime, fait-il remarquer dès 1678 [2], de supposer

[1] Voyez *De arte combinatoriâ*. — *Confessio naturæ*.

[2] Lettre à Conring.

seulement qu'un être parfait soit possible, il faut démontrer qu'il l'est, en prouvant d'abord que cette pensée n'implique aucune contradiction. Or, qu'entend-on par *être parfait*, sinon un être exempt de bornes et de négations, libre de tout genre de contradictions ? Ainsi définie, l'idée d'un être pareil, loin de rencontrer dans la raison aucun principe qui la repousse, s'accorde merveilleusement avec la loi suprême en logique, cette loi de l'identité selon laquelle une pensée est rationnellement exacte ou possible, dès que ses éléments internes ne s'excluent point. L'être parfait est si parfaitement concevable qu'on ne peut pas même concevoir l'*être* en général, sans sous-entendre un être qui existe de toute nécessité. Maintenant, si l'être parfait est possible, pourquoi ne serait-il pas réellement existant ? Sa possibilité implique son existence réelle, parce qu'il est aussi déraisonnable de lui refuser une perfection comme l'existence, qu'il serait absurde de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée, *montem cui desit vallis.....* [1] Mais Leibniz ne se contente ni d'emprunter cette image à Descartes, ni d'approuver le raisonnement cartésien [2]. Jaloux de rajeunir cette vieille preuve par un nouveau degré de simplicité et d'utilité même populaire, il s'efforce d'écarter ce que l'idée d'être

[1] *De vitâ beatâ*. — *Monadologie*, § 45. *Nouveaux Essais*, liv. IV, chap. IX-X.

[2] « Il n'y a pas moins de répugnance à concevoir un Dieu, c'est-à-dire « un être souverainement parfait, auquel manque quelque perfection, « que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée. » — Descartes, *Médit.* V. — *Princip. de la phil.*, P. I. — *Rép. aux object. de Mersenne*, t. I, p. 461, éd. V. Cousin.

parfait peut offrir de trop complexe, de trop abstrait. Ces inconvénients lui semblent disparaître aussitôt qu'on y substitue la notion d'être nécessaire, d'un être non-seulement partout indispensable, mais qui existe par soi-même. En considérant Dieu comme l'être nécessaire et primitif, n'établit-on pas du même coup qu'un tel être existe du moment qu'il est concevable et conçu? De plus, en l'envisageant comme un être qui doit exister par cela seul qu'il est conçu, on force l'entendement ou d'accorder l'existence à Dieu, ou de nier jusqu'à sa possibilité. Enfin, lorsqu'on voit en Dieu un être nécessaire par essence, non-seulement on n'a plus besoin de démontrer sa possibilité, mais on a en même temps affirmé son existence réelle. Ainsi, l'idée d'être nécessaire emporte invinciblement la pensée qu'un tel être existe nécessairement : elle s'impose à la raison si impérieusement qu'elle fait en quelque sorte dépendre l'autorité de la raison de la réalité de cette idée ; elle nous oblige de croire que cette idée a été imprimée à notre raison par celui qui nous a donné la faculté de penser, et avec elle les principes dont l'application conduit droit à la croyance d'un premier être [1].

En transformant l'être absolument parfait en être éternellement nécessaire, Leibniz n'évite peut-être pas tous les reproches que Kant fait à ceux qui changent la preuve métaphysique en pur argument, en syllogisme ; mais il entrevoit du moins la destination essentielle de cette preuve, qui est d'établir que la conception de

[1] *Medit. de cognitione. — Réfl. sur l'Essai de l'ent. hum. — Crit. de la démonst. donnée par le P. Lami. — Ve Ecrit. à Clarke.*

l'être parfait est plus que possible, est nécessaire, une absolue nécessité de la raison. Leibniz se plaît d'ailleurs à y lier les arguments de l'expérience, celui surtout qui se fonde sur la non-nécessité de la création, sur l'existence *contingente* du monde. Dès que l'être nécessaire est possible, dit-il, il est aussi réel. S'il était impossible, tous les êtres contingents le seraient aussi ; s'il n'existait pas, il n'y aurait point d'être du tout. L'impossibilité de l'être nécessaire serait donc le comble de l'absurde, et ne laisserait de ressource à notre esprit que le désespoir.

Malgré les efforts qu'il vient de faire pour fortifier l'argument pris dans l'essence interne de la pensée divine, dans la notion pure et *à priori* de Dieu [1], Leibniz regarde insensiblement, comme plus solide peut-être, la preuve offerte par l'existence même du monde, la preuve *cosmologique*. C'est du moins celle qu'il emploie le plus souvent et qu'il aime à ramener au principe de la raison suffisante, à ce principe suprême des connaissances expérimentales qui oblige l'intelligence de supposer à tout phénomène une cause génératrice, un fondement effectif. Rien n'arrive jamais sans raison déterminante, sans antécédent. A considérer l'ensemble et la suite des êtres contingents, chacun n'a-t-il pas son origine dans un autre être? « Tout ce détail n'enveloppe que d'autres contingents antérieurs ou plus détaillés. » Poussez l'analyse aussi loin que vous voudrez, remontez sans fin d'anneau en anneau, ne faudra-t-il pas vous arrêter à une raison dernière, à une cause placée hors même

[1] *Nouveaux Essais*, l. IV, chap. X.

de cette longue chaîne, à un être nécessaire où la série des événements et des agents se trouve *éminemment*, comme les ruisseaux et les rivières se trouvent dans leur source. Cette origine indispensable à la fois et insaisissable, Leibniz l'appelle aussi la dernière racine des choses : *ultima radix*[1].

Quelque cas qu'il pût faire de ce genre de raisonnements, Leibniz n'en devait pas moins sentir que l'argument le plus approprié à tout son système était une autre preuve expérimentale, celle que suggère la structure de l'univers, ou qu'inspire l'intelligence dont l'univers est marqué, et qui fait de la création, suivant Fénelon, une *représentation sensible de la Divinité*. Chez Leibniz, les rapports d'utilité et de beauté, les harmonies primitives et invariables, les causes finales sont si essentielles à toutes choses qu'elles se confondent presque avec leur *raison suffisante*. — « J'ai montré *à posteriori*, dit-il aux disciples de Locke, par l'*harmonie préétablie*, que toutes les monades ont reçu leur origine de Dieu et en dépendent[2]. » Plus d'une fois il conçoit la divinité comme la fin de l'univers, comme le vrai but du mouvement général ; il identifie la vie éternelle, ce terme suprême de la carrière humaine, à l'essence même de la divinité ; de même qu'il n'hésite pas à regarder l'activité morale des êtres intelligents comme un élément nécessaire à la félicité de Dieu. Lorsqu'il recourt immédiatement à la preuve *téléologique*, c'est-à-dire lorsqu'il signale les nombreuses marques de sagesse

[1] *Théodicée* I, § 44. *Monadologie*, § 37-38 *De rer. orig. radic.*, p. 147.
[2] *Nouveaux Essais*, p. 377.

et d'entendement, les belles et savantes proportions, les intentions si bienveillantes et si expressives, les relations si ingénieusement calculées, si solidement organisées, les scènes enfin et les tableaux où le spectateur le moins attentif est frappé de *convenances* merveilleuses et forcé d'admettre un ordonnateur unique et accompli, Leibniz a lieu d'appliquer sa théorie favorite d'une harmonie permanente et universelle. Qui peut fonder et maintenir, au milieu de l'infinie diversité des êtres, cet accord tantôt muet, tantôt éloquent ? Qui a su établir entre les règnes, les espèces, les familles, une gradation continue, une subordination suivie ? entre les individus, une dépendance mutuelle et commune ? Tel ordre, tel ordonnateur : *ubi datur ordo, ibi datur ordinans*. Le monde dérive donc d'une source vivante, souverainement intelligente, et de plus, libre en ses choix. « Le monde qui existe étant contingent, dit Leibniz, et une infinité d'autres mondes étant également possibles et également prétendants à l'existence, il faut que la cause du monde ait eu égard ou relation à tous ces mondes possibles pour en déterminer un[1]. » Une cause qui se détermine librement en même temps qu'elle se règle par la raison selon le principe de la *convenance* ou du *mieux*, voilà ce que proclame l'enchaînement régulier des êtres et des rapports qui forment l'univers : enchaînement admirable qui fait apparaître la création comme l'accomplissement d'un dessein sublime, comme l'exécution d'un plan excellent où les moindres détails concourent diversement, mais inévitablement, à la

[1] *Théodicée* I, § 7.

réalisation d'une fin commune, d'une fin conçue et décrétée par l'auteur du plan, souvent ignorée, méconnue ou vainement combattue par les instruments qui doivent y concourir.

Telles sont les fortes probabilités qui viennent à l'appui de la croyance naturelle. Leibniz les regarde justement comme autant de voies pour conduire l'esprit humain à l'objet dernier de ses plus hautes pensées. Ces chemins, ces aspects peuvent varier et même sembler contraires, puisque la variété est une des conditions de la beauté des œuvres parfaites; mais ce qui ne saurait changer, c'est le terme du voyage. De là, un accord significatif entre les divers témoignages de l'influence divine, entre les diverses preuves de l'existence d'un Dieu : n'est-il pas l'image et la conséquence de l'accord qui règne dans la création ? Cette harmonie des preuves est elle-même un témoignage des plus imposants, puisqu'il ne fallait rien moins qu'une intelligence surhumaine pour y prédisposer la raison humaine et la lui faire apercevoir dans l'univers.

Ces preuves enfin, qui n'étaient ni nouvelles ni méprisables, que Leibniz estimait pour leur âge même, et que son autorité acheva de consacrer pour les écoles modernes, devaient rester une partie essentielle de la tradition philosophique. C'était à cause de leur liaison naturelle que Leibniz les préférait aux démonstrations purement métaphysiques des cartésiens. Les preuves mixtes, où l'expérience s'unit à la spéculation, lui semblaient un progrès et non un genre bâtard. Pour

voir si cette préférence est encore admissible, comparons l'argument choisi par Descartes aux vues qui dominent les raisonnements de Leibniz. L'un dit : *Je pense* Dieu, donc Dieu existe ; l'autre : *J'aperçois* Dieu, comment n'existerait-il pas ? L'un croit en Dieu parce qu'il en a l'idée ; l'autre, parce qu'il en voit les images et les effets. L'un induit l'existence divine de ce que la notion de Dieu est présente à son esprit; l'autre, de ce que l'action de Dieu, intellectuelle et réelle, se manifeste de toutes parts. L'un soutient l'existence de Dieu, parce qu'il ne pourrait, sans elle, se rendre compte de l'idée d'une perfection infinie ; l'autre, parce que cette existence le met seule en état de comprendre l'univers, non pas uniquement la sphère de la pensée, mais l'ensemble des choses. L'un tient pour vraie la foi naturelle, parce qu'elle est indispensable à sa raison; l'autre, parce qu'elle seule suffit à l'explication de tout l'univers, de l'ordre matériel autant que de l'ordre spirituel. L'un proclame Dieu, parce qu'il lui faudrait, n'était un être parfait, contester l'autorité de l'entendement qu'il place forcément au-dessus de tout; l'autre le proclame, parce qu'il découvre l'influence créatrice et vivifiante de Dieu dans tout ce qui s'offre à ses sens et à son entendement, parce qu'il est obligé de reconnaître un principe divin au commencement des choses, comme dans leur cours actuel et vers leur fin extrême; parce qu'il saisit des éléments divins hors de l'esprit humain, aussi bien qu'au fond de cet esprit. Enfin, si Descartes croit parce qu'il *pense*, Leibniz croit parce qu'il *connaît*...

Fonder la croyance sur la pensée abstraite, *fidem ex cogitando*, c'est un acte plus hardi et plus grand peut-être ; mais l'établir sur la connaissance du double monde soumis aux investigations de l'homme, est un procédé plus sûr à la fois et plus complet : *fides ex intellectu sensuque*. Il est plus sûr en ce qu'il n'expose pas aux égarements de l'idéalisme, c'est-à-dire à confondre Dieu et la pensée, à sacrifier l'homme, sinon Dieu même à la pensée. Il est plus complet en ce qu'il donne une notion plus exacte et plus étendue de cette puissance de Dieu qui se révèle également dans toutes ses productions, dans les moins intelligentes plus encore, en quelque sorte, que dans les esprits. La science totale de l'humanité, embrassant l'univers entier, le considérant comme l'œuvre immense d'un artiste infini, et déclarant que cet artiste peut seul être la *raison suffisante* et de l'univers et de la science, n'est-ce pas un fondement plus large, plus convenable à la foi naturelle, plus satisfaisant pour ce génie humain, dont le plus impérieux besoin est de ramener toutes choses à une seule et même cause, et dont le bonheur solide exige que cette cause unique et souveraine soit partout *aperçue*, et ne soit pas *conçue* seulement ?

Cependant, lorsqu'il commence l'étude réglée des perfections divines, Leibniz se demande de nouveau s'il est possible de les connaître. C'est qu'il y a des philosophes qui veulent bien convenir que l'homme

peut s'assurer de l'existence de Dieu, et même deviner ce que Dieu n'est pas ; mais qui nous refusent la faculté de savoir ce qu'il est, d'entrevoir sa nature, de soupçonner les éléments qui la doivent composer. C'est à cette sorte de demi-théistes qu'il s'agit de répondre.

Pourquoi croyons-nous que Dieu existe ? Parce qu'il se manifeste à nous. Si Dieu nous apparaît comme un être universellement nécessaire, n'est-ce pas parce qu'il se révèle dans toute la nature et particulièrement dans la nature humaine, dans cette intelligence où viennent se concentrer les traits de perfection épars dans l'univers ? A force de considérer tout ce que notre intelligence et notre nature ont d'excellent, n'arriverait-on pas à découvrir tout ce qui appartient à l'auteur de notre nature, à l'architecte de notre intelligence ? Discerner d'abord le fond de notre être, ou retrancher de nos qualités essentielles ce qui s'y mêle d'incomplet et de borné, de relatif et de conditionnel ; élever ensuite ces qualités au degré de la perfection souveraine et absolue, à la mesure de l'*éminence* et de l'*infinité* : tel semble à Leibniz le plus sûr moyen d'entrevoir la nature divine. Ce procédé, tour à tour négatif et positif, en transportant la bonne part de l'humanité à son principe et à son modèle, est-il légitime, c'est-à-dire conforme à la fois aux exigences logiques et à la dignité morale de la raison ? Oui, il convient à l'intelligence, en ce que seul il la met en état d'accorder sa croyance instinctive en Dieu avec tout ce qu'elle sait de la constitution de l'homme et du reste de la création ; il contente l'âme, parce qu'il ne

l'exalte ni ne l'abaisse, non plus que la majesté divine. Ce procédé n'est-il pas aussi simple que légitime ? Nous sommes des effets, et des effets contingents, puisque nous pourrions fort bien n'être pas : nous avons donc une cause, nous remontons à une puissance qui doit être de toute nécessité. Pour deviner ce que cette cause renferme, il est besoin de s'enquérir de ce qui en est sorti, de ce qui est inhérent aux effets. Mais, d'un autre côté, ne faut-il pas séparer l'invariable essence des effets d'avec tout ce qu'ils peuvent contracter de défectueux et de peu correspondant aux dimensions infinies d'une cause parfaite? La divinité, « cette substance simple, primitive, dit Leibniz, doit renfermer *éminemment* les perfections contenues dans les substances dérivatives qui en sont les effets [1]. » Ce que le moins imparfait des hommes contient *virtuellement*, Dieu le possède *éminemment*. « L'idée de Dieu est dans la nôtre par la suppression des limites de nos perfections, comme l'étendue prise absolument est comprise dans l'idée d'un globe [2]. » Si les traits propres de la nature divine sont donnés, comme en germe, dans les éléments épurés de la nature humaine, il n'y a d'autre voie, pour concevoir la divinité, que de lui attribuer ces mêmes éléments, unis dans le sein de l'infinité et élevés à la plus haute puissance possible.

Après avoir établi comment la raison peut connaître les perfections divines, Leibniz n'hésite pas à les décrire avec soin, s'attachant toutefois moins à celles

[1] *Principes de la nature et de la grâce*, § 9.
[2] *Remarques sur le livre de M. King*, § 4.

qu'on nomme *métaphysiques*, qu'aux perfections dites *morales*. Les premières se présentent, dès que notre esprit envisage la nature divine dans son entière indépendance, dès qu'il la compare aux conditions des êtres finis, ou qu'il sait bannir de la nature incréée tout élément incompatible avec l'infini. Ces attributs sont l'infini même, d'abord quant à l'unité, à la simplicité, à l'immutabilité de l'être; puis à l'égard de la durée et de l'étendue. Les qualités du second ordre se révèlent plutôt par la contemplation des œuvres divines, par l'étude des lois du monde, par l'analyse de l'intelligence et de la conscience humaines; domaines variés où se déploie une même toute-puissance sous des noms divers : liberté, sagesse, justice, bonté, providence. Leibniz a deux motifs pour s'arrêter avec prédilection aux attributs moraux. Premièrement, ses antagonistes n'avaient guère contesté les propriétés métaphysiques de Dieu, mais avaient vivement attaqué l'autre genre d'attributs. En second lieu, l'idée d'unité absolument indivisible et impérissable se trouvant impliquée dans la conception de force primitive, ou de *monade*, fondement de la doctrine leibnizienne, il était inutile d'insister sur des qualités qui en dérivaient naturellement. Monade première et suprême, Dieu possède pleinement et souverainement les propriétés inhérentes à la monade; son essence exclut donc toute composition de parties, toute possibilité de changement, toute limitation dans l'espace. N'est-ce pas dire qu'il est absolument identique à lui-même, immuable, éternel, immense? l'unité pure et sans

bornes, partout nécessaire et infinie en tout sens?

Le caractère spécifique de la monade créée, continue Leibniz, n'est-ce pas l'entendement, la puissance de concevoir et de comprendre, *la force représentative?* La monade créatrice qui nous a donné cette force, la doit posséder en une mesure incommensurable. Nous ne pouvons éviter de croire que Dieu est la pensée même, l'essence même de toute intelligence, de toute raison, de toute science, de toute idée parfaite, de tout dessein sublime. « Le premier entendement est l'origine même des choses[1] » : ce qui le distingue donc, c'est ce qui reluit le plus dans l'univers, c'est une *sagesse* accomplie.

Mais de même que la créature tend à réaliser toutes ses conceptions par la volonté, de même le créateur aspire à rendre actuelles les idées qui remplissent son intelligence, les possibilités dont il se plaît à faire choix. Le créateur est donc, non-seulement sagesse, mais volonté, volonté parfaite ou bonté infinie. « La bonté va au bien comme la sagesse va au vrai ». L'une et l'autre, d'ailleurs, sont nécessairement accompagnées d'un caractère qui manque au savoir et au vouloir des hommes, de l'indépendance qui appartient à la seule toute-puissance[2]. Grâce à ce privilége unique, l'entendement divin forme, non pas un miroir où se peignent quelques vérités; mais la source même de la vérité une et éternelle, sa patrie et sa résidence; et la vo-

[1] *Nouveaux Essais*, liv. II, ch. XII.

[2] Comparez la *Théodicée*, le *Causa Dei*, les *Principes de la nature et de la grâce* et la *Monadologie*.

lonté divine constitue l'inimitable perfection du vouloir, une bonté sans mesure, un amour ineffable. Grâce à ce privilége, la sagesse et la bonté, la science et l'amour s'unissent en Dieu d'une manière aussi indissoluble que simple. Pourquoi, néanmoins, cette union est-elle mise en doute? Comment pouvait-elle être mal comprise, ou sévèrement reprochée à Leibniz? Essayons de la mieux éclaircir.

Voici d'abord pour quelle raison l'auteur de la *Théodicée* ne croit pas pouvoir séparer la bonté suprême, cette *perfectio voluntatis*[1], de la science suprême qui est *perfectio intellectus*. Toute volonté véritable, pense-t-il, n'est réellement volonté qu'autant qu'elle est libre, maîtresse d'elle-même. La volonté de Dieu, éminemment souveraine, est la liberté même, le type achevé d'une liberté absolue. Elle exclut toute contrainte, toute servitude, toute nécessité, ce mot pris dans un sens intellectuel. Mais de là ne suit point qu'elle exclue aussi ce que l'on pourrait appeler la *nécessité morale:* on doit au contraire admettre qu'elle suppose, qu'elle implique un pareil genre de loi ou d'ordre. Qu'est-ce qui peut déterminer la volonté divine, c'est-à-dire présider aux actions d'un être souverainement bon et juste? Ce qui est souverainement juste et bon, ce qui est reconnu par cet être pour le meilleur, pour l'excellence du bien, pour le bien suprême. C'est ce bien des biens que Dieu choisit naturellement et nécessairement, puisqu'il n'est pas concevable qu'il ne le choisisse point, lui dont la nature

[1] *Causa Dei*, § 18.

se confond avec l'essence du bien. Ce n'est pas par l'effet d'un mouvement arbitraire et presque aléatoire, d'une sorte de caprice despotique ; ce n'est pas davantage sous l'empire d'une fatalité logique, semblable à l'aveugle nécessité des mathématiques : c'est parce qu'il le voit conforme à sa sagesse, à sa grandeur, à lui-même que Dieu choisit le bien. De ce qu'en Dieu l'intelligence et la volonté ne diffèrent point comme dans la créature imparfaite, il ne résulte pas que Dieu manque de liberté. La liberté divine, n'est-ce pas l'amour pur de tout ce qu'une intelligence divine peut concevoir de meilleur, de plus beau, et pour ainsi dire, de plus divin? Toutes les qualités de Dieu ne sont-elles pas également infinies, également divines; et la perfection qui les distingue toutes au même degré, ne les réunit-elles pas en une même identité, comme en une même personne? Parce que cette fusion du vouloir et du savoir est inévitable, parce qu'elle est la sublime prérogative de l'être parfait, elle ressemble peut-être à une nécessité, à un destin. Mais ce n'est qu'une nécessité morale, reprend Leibniz, qu'un destin apparent. « Ce prétendu *fatum* qui oblige même la divinité, n'est autre chose que la propre nature de Dieu, son propre entendement, qui fournit les règles à sa sagesse et à sa bonté : c'est une heureuse nécessité sans laquelle il ne serait ni bon ni sage [1]. » Ajoutons-le : c'est une nécessité librement adoptée, aussi bien qu'une liberté réglée par une raison infaillible; car c'est l'amour de l'esprit parfait pour la perfection.

[1] *Théodicée* II, § 192.

C'est ainsi que Leibniz conçoit le rapport de la sagesse divine et de la divine liberté : l'une dirige ou inspire l'autre, sans qu'au fond l'une diffère de l'autre. Deux accusations graves ont été formées contre cette manière de voir. Tantôt on prétend qu'elle anéantit la toute-puissance de Dieu; tantôt, qu'elle compromet jusqu'à son existence personnelle. Montrons donc que ces reproches tiennent à une méprise, et que Leibniz n'enseigne ni un fatalisme intellectuel, ni le panthéisme des idéalistes.

En quoi la puissance de Dieu se trouve-t-elle amoindrie, si Dieu, en agissant, suit la sagesse et la science qui résident dans son entendement? Est-elle moins illimitée, pour être illuminée par une connaissance universelle et conduite par une intelligence infaillible? Elle n'est plus absolue, dit-on, parce qu'elle obéit à la raison, parce qu'elle est éminemment raisonnable. Elle n'est plus indépendante, dit-on encore, dès qu'elle agit par un motif déterminé, en vue d'une fin assurée, et qu'elle se trouve enchaînée à ce motif, attirée à cette fin. Mais c'est là une objection qui annonce une fausse notion de la liberté divine. La liberté, si elle n'est d'ordinaire qu'une faculté chez l'homme, la faculté de choisir, doit être en Dieu un état permanent, l'harmonie même du vouloir et du savoir. Pour comprendre cela, il suffit de remarquer que, plus un esprit s'élève et s'épure, plus ses tendances actives se mettent d'accord avec sa pensée et sa raison : n'aimant plus que le vrai, il ne veut plus que le bien. Et l'on oserait dire qu'il mérite le titre d'esclave, parce qu'il n'agit qu'à bon escient,

parce qu'avant d'agir il a conçu un dessein, parce qu'en agissant il accomplit une intention! S'il en était ainsi, Leibniz le fait observer, la brute agissant sans dessein serait seule libre. Si la raison était quelque chose d'abstrait ou de passif, une entité inerte, on comprendrait ces scrupules étranges : alors des âmes pieuses pourraient craindre que l'amour infini ne trouvât aucune place, aucune influence dans le gouvernement du monde, et que les actes divins ne fussent que l'application rigoureuse d'un principe mathématique. Mais ce serait oublier d'abord que, suivant Leibniz, Dieu est pure énergie et pure harmonie ; ensuite que, Dieu étant un esprit actif et parfait, sa pensée est animée du même génie que sa volonté, sa sagesse respire le même souffle que sa bonté, et éprouve aussi cet amour du bien qui fait son essence et qu'il satisfait en contemplant comme en exécutant. Ce que Dieu conçoit peut-il donc différer de ce qu'il veut, ou ce qu'il réalise différer de ce qu'il pense? A la vérité, l'humaine intelligence, pour soulager ses opérations, peut admettre qu'en Dieu aussi la pensée précède et détermine la volonté ; mais il n'en est pas moins évident que la substance de sa volonté est le nerf de sa pensée, comme sa pensée est l'œil ou la lumière de son vouloir. Oui, Dieu voulait penser ce qu'il pense lui-même, aussi bien que ce qu'il nous fait penser en nous l'exposant dans ses œuvres. Sa perfection n'est-elle pas telle, que sa raison est aussi libre que sa liberté est sage ; sa volonté aussi indépendante que sa raison est inflexible ; sa bonté aussi puissante que sa puissance est réglée à

la fois et absolue? En ne pensant que d'après lui-même, en n'agissant que par lui-même, n'est-il pas également maître en tout? Pourvu que cette sagesse soit celle d'un être parfaitement aimant, ou que cette volonté soit celle d'un être souverainement intelligent, peu importe le rang ou le rapport que vous puissiez établir entre ces deux facultés : dans le véritable Dieu, elles doivent former un seul tout, et les prétendre subordonner l'une à l'autre ne saurait amener qu'une vaine dispute de mots. Ni la puissance de Dieu ni sa liberté ne seront diminuées par sa sagesse et son intelligence, puisqu'un être éminemment sage doit vouloir tout ce qu'il peut, et qu'un être éminemment intelligent doit pouvoir tout ce qu'il veut ; puisque enfin sa sagesse même est une partie de sa puissance, une forme de sa liberté, un mode de cette perfection surnaturelle et incommensurable, dont l'amour et la bonté sont de nouvelles manifestations. L'esprit de sagesse n'est pas autre que l'esprit de liberté, si vous en croyez ceux qui ont le mieux approfondi les mystères de la vie spirituelle, les stoïciens et les chrétiens[1]. Combien l'Être des êtres, qui possède ce double esprit, cette double manière d'être en une mesure infinie et, par conséquent, en une parfaite unité, doit prendre en pitié nos subtiles distinctions, et désapprouver les querelles suscitées par la question de savoir si, dans sa nature incomparable, la raison est antérieure ou postérieure à la volonté!

[1] *Le sage seul est libre,* disaient les stoïciens. *Là où est l'esprit de Dieu, là se trouve la liberté,* écrivait saint Paul aux Corinthiens (II, 8, 17).

La seconde objection ne nous semble pas plus solide. Admettre que la sagesse règle la bonté, c'est, dit-on, ôter à Dieu le caractère d'une personne, l'attribut d'individualité, c'est-à-dire, le propre attribut d'un être intelligent. En parlant ainsi, on méconnaît la constitution de la raison, comme tout à l'heure on altérait celle de la liberté. Il est vrai que les objets de la raison, les vérités et les idées, sont quelque chose d'impersonnel; mais s'ensuit-il que le sujet doué de raison soit pour cela privé de conscience et de personnalité? Tout en exerçant les diverses fonctions de l'intelligence, tout en se livrant aux mouvements de la pensée, soit intuitive, soit réfléchie, l'être vraiment intelligent continue non-seulement à savoir qu'il connaît ou qu'il pense; mais à se sentir, à se posséder soi-même. Plus même la raison est pénétrante ou féconde, plus le sentiment du *moi* se prononce vivement et nettement : l'extrême impersonnalité qui accompagne les hautes méditations, la pleine vue de la vérité, touche nécessairement au suprême degré de la personnalité. Tantôt, ce que l'élément impersonnel de la pensée a d'immédiat se confond visiblement avec la spontanéité du *moi;* tantôt, ce que la raison a d'inflexible sert, par voie d'opposition, à exciter le sentiment de la vie propre chez le sujet pensant. Si le travail intellectuel concourt de plusieurs manières à faire jaillir et affermir la certitude permanente du *moi*, trame invariable de l'existence et condition première du progrès d'esprit; ne procède-t-il pas cependant de la distinction fondamentale du *moi* et de tout ce qui n'est pas lui? L'être pensant

pense-t-il solidement, lorsqu'il cesse de discerner son être et ce qu'il produit? Dieu ne se distinguerait-il pas de même d'avec ses pensées et ses œuvres? De ce que les œuvres divines sont pleines de sagesse et de raison, on s'avise de conclure que Dieu n'a point conscience de ce qu'il opère! C'est tout l'inverse qu'il faut supposer. Une raison accomplie possède une conscience achevée. Un être qui, par essence, pense d'après soi-même et se détermine par soi-même, existe pour soi-même et peut dire en soi-même : *Moi*. Celui qui conçoit le mieux et exécute le mieux, sait aussi le mieux, non-seulement ce qu'il conçoit et exécute; mais que c'est lui, et lui seul, qui exécute ce qu'il a conçu. Au surplus, Leibniz allègue encore une autre preuve en faveur de la personnalité divine. Si Dieu est une intelligence parfaite, loin d'agir sans dessein, il a toujours en vue un but sublime, et toujours il choisit le meilleur, *optimum*, ce meilleur qui est l'objet de sa science à la fois et de sa volonté, parce que c'est l'essence de sa nature entière. Mais choisir, mais arrêter et poursuivre un plan, n'est-ce pas, avant tout, faire acte de personnalité? Oui, c'est préférer, c'est donc aimer et vouloir; et il n'y a qu'une personne qui soit capable de vouloir et d'aimer. C'est parce que Dieu est un *moi* parfait, qu'il aime le bien souverain, qu'il le préfère, qu'il le conçoit et qu'il le réalise, qu'il le donne et le distribue. Sa raison souveraine, au lieu de faire obstacle au libre épanouissement de sa spiritualité sainte, aux mille dispensations de son infinie charité, en est le moyen exquis, l'instrument d'élite. Son incomparable origi-

nalité d'entendement double, pour ainsi dire, l'initiative non moins continue que spontanée de sa libéralité paternelle, bienfaisante et patiente, trait distinctif de la vraie grandeur, de la vraie personnalité.

On est donc très léger ou très injuste, quand on assimile la croyance de Leibniz à l'opinion de Spinosa. Suivant celle-ci, la substance éternelle, n'agissant que d'après les lois géométriquement inflexibles de sa nature inexorable, ne saurait poursuivre un but ni employer un moyen, ni tendre à une sorte d'organisation *finale* : inévitable en soi, elle *pense* et *s'étend* infiniment et uniformément, sans le savoir, sans le vouloir, sous l'empire exclusif de la nécessité, sa règle unique. Selon Leibniz, la cause primitive, Dieu, sait et veut, et n'agit jamais sans une intention parfaite : chacune de ses actions est un accomplissement, réel et actuel, de cette fin intérieure qui constitue le fond de sa pure essence, un effet de sa bonté autant que de sa sagesse. Comment la doctrine de Leibniz pourrait-elle aboutir aux mêmes résultats que celle de Spinosa, en ce qui regarde le rapport de la raison et de la volonté divines ? Leibniz considère Dieu comme une cause, Spinosa y voit une substance. Leibniz distingue la cause suprême d'avec ses effets, devenus à leur tour causes d'ordre secondaire. Spinosa identifie la substance universelle tant avec ses attributs généraux qu'avec ses modes particuliers, de telle façon qu'étant tout en toutes choses, elle exclut partout le caractère de personnalité, de vie individuelle et de libre volonté. Là où Leibniz dit *cause* et *fin*, Spinosa doit parler d'*identité*

et de *nécessité*. Si la raison est un mot qu'emploient tous les deux, Spinosa l'entend dans l'acception de mouvement logique et indifférent, tandis que Leibniz y attache l'idée de choix prémédité, d'action déterminée par la sagesse en vue du bien souverain. Enfin, quiconque définit étroitement Dieu la substance de l'univers, doit lui refuser tout ce qui compose la personnalité ; quiconque le conçoit comme la cause intelligente et bienfaisante du monde, est forcé de le croire un être individuel. Les reproches faits à Leibniz doivent donc être adressés à Spinosa.

La persuasion que Dieu poursuit une fin morale, arrêtée par sa sagesse, ne s'affaiblit pas un instant chez Leibniz. L'accomplissement de cette fin, n'est-ce pas l'univers même ? En faisant cette demande, le philosophe d'Hanovre lie intimement l'ordre du monde à la volonté divine, et fait dépendre de cette volonté les rapports de Dieu avec l'univers. A force d'observer ces rapports, il est arrivé à reconnaître la *convenance* merveilleuse de la création, à se convaincre qu'elle est conforme aux desseins que devaient former une intelligence, une bonté, une puissance infinies. Deux questions pouvaient l'occuper de ce côté. 1° Pourquoi Dieu a-t-il créé un monde ? 2° Pourquoi le monde est-il tel que nous le voyons ? Le premier problème n'est autre que le but de la création. Ce but, Leibniz ne le place pas directement, ni uniquement dans le bonheur de l'homme ; il le met, tantôt dans l'harmonie universelle, tantôt dans ce qui en résulte immédiatement : la perfection et la gloire de Dieu. En produisant, avec la

plus grande simplicité, la plus grande abondance de choses infiniment variées, en fondant ainsi un ordre d'une beauté inimitable, Dieu a manifesté sa sagesse, sa bonté, sa grandeur ; et l'homme, en contemplant cette beauté, en adorant les perfections qu'elle révèle, entre lui-même en possession d'une félicité sans fin[1]. Lorsqu'il discute le second problème, Leibniz part encore de cette croyance que Dieu était le maître de former un monde différent du monde actuel, et qu'aucune nécessité ne l'avait forcé de faire ce qu'il a fait. Dans l'entendement divin, propre région des idées éternelles, se trouve une infinité de combinaisons possibles et de futurs conditionnels, et toutes ces combinaisons prétendent en quelque sorte à l'existence actuelle. Mais comme il ne peut y avoir qu'un monde (plusieurs univers étant une contradiction même dans les termes), Dieu tendant toujours à agir d'après le principe de sa nature, celui du meilleur, devait choisir la combinaison qui pût représenter la perfection la plus complète. D'où il suit que cet univers, offrant la meilleure combinaison, doit être regardé par le penseur, aussi bien que par le croyant, comme le meilleur des mondes[2].

La présence du mal ne renverse-t-elle pas cette théorie d'*optimisme?* Non, répond Leibniz : le mal était compris dans le plan de l'univers, et il ne saurait lui ôter l'avantage de sa haute perfection. Pour rendre probable cette réponse si simple et si concise, Leibniz discerne trois sortes de maux : le mal d'imperfection, ou métaphysique ; le mal de souffrance, ou physique ;

[1] *Théodicée* I, § 78. [2] *Théodicée* I, § 8, 41.

le mal moral, ou de péché. Les deux premières espèces, il les fait remonter à l'action même de Dieu. Le mal d'imperfection n'est-il pas inévitable, en tant qu'imperfection originelle de la créature ? La créature ne doit-elle pas constituer un être limité et borné, dans un monde relatif et dépendant, où la faiblesse se mêle à la force, où la lumière est mélangée d'obscurité ? L'incréé seul, le seul créateur, peut se concevoir exempt de défaut, infini et indépendant. L'homme qui prétendrait naître parfait, prétendrait être un Dieu[1].

Sors tua mortalis, non est mortale quod optas[2].

Quant aux maux physiques, continue Leibniz, quant aux douleurs et aux souffrances du corps, aux désastres et aux fléaux naturels, on ne saurait soutenir que Dieu les ait voulus immédiatement et absolument. S'il les veut, c'est conditionnellement, c'est-à-dire tantôt comme peine justement infligée à la faute, tantôt comme moyen propre à ramener au bien, véritable fin de l'homme et unique source de sa félicité. C'est par suite d'une volonté *finale*, selon l'expression des auteurs scolastiques, que Dieu est auteur des maux matériels : il les laisse se former et agir, parce qu'il n'a égard qu'à l'ensemble et à l'accord des choses ; parce que là, comme partout, il aspire au meilleur, et qu'il fait tendre au bien tous les individus, au travers même et à l'aide des épreuves physiques.

[1] *Théodicée* I, § 20, 22. Comp. Fénelon, *Div. sent. et avis chrét.* T. IV. p. 19 (éd. 1810).

[2] Ovide, *Métam.* II, 56. Ce que Voltaire traduit ainsi (*Discours sur l'homme*, II) :

« Tes desseins sont d'un homme et tes vœux sont d'un Dieu. »

Touchant le troisième genre de mal, le mal moral, ou la *culpabilité*, Leibniz maintient aussi la doctrine enseignée dans les écoles chrétiennes du moyen âge et primitivement empruntée aux pères de l'Église. Si le mal d'imperfection émane directement de Dieu, si le mal de souffrance y remonte indirectement, le mal de péché n'en vient en aucune façon. Dieu n'y a part qu'en nous donnant la liberté, c'est-à-dire la puissance de faire un bon ou un mauvais usage de nos forces et de notre volonté même. En créant l'homme intelligent et libre, Dieu lui a permis de se servir à son gré, mais à la charge d'en rendre compte, des grâces qu'il lui a départies; il lui a donc permis de s'en servir avec méchanceté, de *pécher*. Dieu sans doute nous eût accordé un droit excessif, et fût lui-même devenu cause première de nos transgressions, s'il ne nous eût fait connaître en même temps sa volonté généreuse; s'il n'eût joint à la permission de mal agir l'ordre ou le conseil de se gouverner avec sagesse et justice. Après avoir annoncé ses vues et ses promesses, il devait concéder à la créature le pouvoir d'y contrevenir ou de les négliger; car ne devait-il pas respecter lui-même la liberté de la créature, son plus bel ouvrage? Il le pouvait d'autant mieux qu'il voyait d'avance et de loin le triomphe final du bien. Dieu savait que les fautes volontairement commises dans le monde n'empêcheraient point, mais feraient éclater davantage la victoire de ses desseins [1]; que les crimes des plus odieux seraient, non-seulement réprimés, mais réparés, amplement

[1] *Causa Dei*, § 28, 36, 69.

expiés et employés au bien général [1]; que le mal serait surmonté, surpassé par le bien, et ferait reluire la beauté morale comme l'ombre rehausse un tableau, comme une dissonnance relève un morceau de musique [2]. Gardons-nous donc d'imputer à Dieu la perversité humaine. Dieu nous donne tout, il est vrai: cause primitive de toutes choses, il est aussi l'origine première de la force que nous employons à mal faire, de l'élément *matériel* du péché, comme disait saint Augustin. Mais cette part de puissance indispensable à toute action bonne ou mauvaise, cette faculté d'être et de produire, prise en elle-même, est un bien; et en nous la dispensant, Dieu témoigne de sa bonté. Il en témoigne encore en ce qu'il nous accorde le pouvoir d'en user, et qu'il nous met en état comme en obligation de choisir entre le mérite et le démérite, entre la vertu et l'iniquité. Dieu n'est donc ni cause, ni complice de nos vices, de nos corruptions, de nos lâches cruautés. Cependant, réplique-t-on, doué de prescience, Dieu ne pouvait ignorer que les hommes abuseraient de leurs ressources et de leurs droits : ne devait-il pas les en empêcher par d'autres inclinations, par d'autres idées? A cette vieille et commode objection, Leibniz ne cesse pas d'opposer le respect que le créateur daigne porter à la liberté de la créature, pour la consacrer et la rendre inviolable à la créature même [3]. Peut-être eût-il dû opposer aussi des raisons tirées de la bonté

[1] *Théodicée* III, § 350.
[2] *De rerum origine*, p. 146.
[3] *Causa Dei*, § 104.

divine? Celle-ci, non-seulement avait préparé de toute éternité de sûrs remèdes, des directions salutaires, des institutions régénératrices; mais elle ouvrait au pécheur une carrière de repentance et de réparation, étendue au delà de l'existence présente. Une comparaison, souvent répétée depuis, résume l'opinion de Leibniz : Un bateau qui avance avec lenteur tient son mouvement du courant, du fleuve, et sa lenteur de son poids propre, de son inertie naturelle. Le mouvement, la force d'impulsion, la vigueur, c'est Dieu qui nous la communique; l'inertie, la résistance, l'imperfection nous vient de nous-mêmes. Ce qu'il y a de réel, de positif, dans nos transgressions, voilà la part de Dieu; ce qu'il y a de privatif, de fautif, voilà la part de l'homme. *Bona erunt a divino vigore, mala a torpore creaturarum* [1]. Cette image achève-t-elle d'épuiser une question si vaste? Nous osons en douter, en demandant la permission d'y revenir plus tard, mais après avoir reconnu dès à présent en quelle large mesure Leibniz s'est pourtant inspiré des plus belles doctrines de l'antiquité chrétienne.

Est-il difficile d'apercevoir toutes les suites de cette opinion sur les rapports du créateur et de son ouvrage? On conjecture aisément de quelle manière Leibniz considère la durée de la création. La conservation du monde, pense-t-il avec ces écrivains du moyen âge dont *le fumier contient de l'or* à ses yeux, est une création continuelle. Comme la formation primitive des choses ne pouvait être qu'un commencement de réa-

[1] *Causa Dei*, § 69, 71, 72.

lisation pour une fin parfaite, pour une parfaite harmonie; la durée égale et indéfinie de l'univers doit résulter de l'entretien savant, du constant maintien de cette économie, de cette symétrie primordiale. Or, qui sera capable d'un pareil gouvernement, si ce n'est l'auteur même de l'ordre éternel? Dieu, origine et soutien de l'univers, est donc aussi sa *Providence*. Suivant les objets divers où elle s'applique avec un art unique, la Providence, bien qu'en elle-même uniforme et fixe, doit se prononcer diversement. Elle doit apparaître autre dans le règne de la nature, autre dans le règne de la grâce. Par *règne de la nature,* Leibniz entend, conformément à la tradition chrétienne, le monde matériel, ce monde où agissent les causes efficientes, les forces physiques et chimiques, où prévalent les lois mécaniques et organiques. Le *règne de la grâce*, empire spécial des esprits et de leur divin maître, a un caractère particulier : tout y est disposé pour l'accomplissement d'une destinée réglée par la sagesse et la bonté, et par conséquent fondée sur une obéissance réfléchie et libre à des prescriptions morales, à des causes finales. Si la Providence préside indirectement, d'une manière générale, au règne de la nature; elle pénètre directement, elle influe intimement dans le règne de la grâce. Cette influence mystérieuse peut s'appeler tantôt la *justice* et tantôt la *sainteté :* justice, lorsque Dieu inflige des châtiments, des maux physiques; sainteté, quand il départ des récompenses et aussi des peines spirituelles. La justice est sévère, la sainteté est miséricordieuse; mais l'une et l'autre sont

des expressions également sacrées de l'équité souveraine, du droit éternel. Ce droit étant la raison même, la direction visible du monde matériel peut-elle au fond différer de l'administration invisible du monde moral ? Celui qui a construit la machine de l'univers n'est-il pas aussi le *monarque de la cité des esprits?* N'a-t-il pas soumis l'un et l'autre domaine à une législation commune ? Pour être fondé à nier une vérité si haute et si consolante, il faudrait être en état de prouver que les égarements de la volonté, les passions du cœur, les défections de la conscience, les crimes, les chutes, les hontes de l'âme, ne sont pas immanquablement suivis de souffrances physiques, de maladies et de mort; il faudrait pouvoir démontrer d'abord que le désordre intérieur n'entraîne pas tôt ou tard des désastres extérieurs. Il est plus conforme à la saine raison et à la vraie dignité de l'homme, de proclamer, de respecter, dans la double sphère de la création, l'unité de gouvernement, la secrète infaillibilité d'une Providence qui n'a tracé et ne suit des règles si simples et si sûres, que pour la plus grande félicité des êtres appelés à vivre sous son empire [1].

Les pages où Leibniz expose ces nobles pensées se terminent par des paroles aussi modestes que profondes, et qui, ajoute-t-il, « répondent au travail des personnes sages et vertueuses. »

« *Si nous pouvions entendre assez l'ordre de l'univers*, nous trouverions qu'il surpasse tous les souhaits des plus sages, et qu'il est impossible de le rendre meilleur qu'il n'est, non-seulement *pour le tout en général*, mais encore pour nous-mêmes en particulier, *si* nous sommes attachés à l'auteur du tout, non-seulement comme à l'architecte et à la cause efficiente de notre être, mais encore comme à notre maître et à la cause finale qui doit faire tout le but de notre volonté et peut seule faire notre bonheur [1]. » *Si nous pouvions entendre assez l'ordre de l'univers,* disait volontiers Leibniz à Sophie-Charlotte, qu'il blâmait de prétendre savoir *le pourquoi du pourquoi;* et cependant Voltaire, devant le petit-fils de cette éminente princesse, le grand Frédéric, s'amusait à le qualifier de *Gascon du Nord*. En essayant de bien apprécier les doctrines religieuses de Leibniz, montrons que Voltaire ne voulait que se divertir au milieu d'une cour de beaux esprits sceptiques ou moqueurs. Montrons que l'auteur de ces doctrines n'était pas plus ridicule que Bossuet disant au dauphin, dans son *Discours sur l'histoire universelle :* « Tout concourt à la même fin, et c'est *faute d'entendre le tout*, que nous trouvons du hasard ou de l'irrégularité. »

[1] *Monadologie*, § 87-90.

[1] *Monadologie*, § 90.

CHAPITRE III.

« Mettant justement de côté son système, Leibniz tâchait de conduire chacun à la vérité par la voie même où il le trouvait engagé. »
LESSING.

Il suffit de jeter un coup d'œil superficiel sur les opinions que nous venons de retracer, pour s'apercevoir que Leibniz s'attache à combattre une triple erreur et, pour ainsi dire, une triple hérésie philosophique : celle qui sacrifie Dieu à l'homme, celle qui sacrifie l'homme à Dieu, celle enfin qui sacrifie tous les deux à l'univers. Il est encore plus aisé de se convaincre qu'en attaquant ces fausses croyances, il s'arme tantôt de la raison spéculative, tantôt des droits de la volonté, le plus souvent des faits qui composent l'histoire naturelle ou sociale. Mais ce qu'il est surtout facile de constater, c'est que Leibniz choisit, pour point de départ et pour appui, non l'idée pure de Dieu, ni la notion complexe d'univers, bien que l'une et l'autre entrent comme éléments essentiels dans ses vastes raisonnements, mais la nature intime de l'homme, cette merveilleuse enceinte du *petit monde*, où Dieu et l'univers se réfléchissent et se touchent sans se confondre. S'il préfère cette position en quelque sorte intermédiaire, c'est qu'il la tient pour ce qu'il

appelle le centre de perspective [1], pour une demeure fixe, « d'où l'objet, dit-il, embrouillé en regardant de tout autre endroit, fait voir sa régularité et la convenance de ses parties. »

C'est de ce centre, en effet, qu'il juge les opinions et démêle les aberrations de son temps et de tous les temps. C'est sur ce fondement solide qu'il réfute tour à tour le déisme sensualiste de Locke, le panthéisme idéaliste de Spinosa, le scepticisme dialectique et anecdotique de Bayle, et jusqu'au mysticisme des Poiret et des More. Ainsi il réussit à prouver, contre les sectateurs de Locke, qu'au sein de notre intelligence, nous possédons un moyen de connaître Dieu et de nous assurer que lui-même forme une première et suprême intelligence. Ce moyen infaillible, ce sont les vérités nécessaires et éternelles, ces idées primitives d'infini et de perfection, qui ne viennent pas des sens et qui n'ont pû être imprimées à l'entendement que par un Être parfait et infini, éternel et nécessaire. Ce sont ces conceptions absolues de cause et de fin que nous transportons dans le monde extérieur, et qui devaient être déposées en nous pour nous apprendre que tout dérive d'une cause, d'une cause première, que tout tend à une fin, à une fin dernière. Ce sont ces notions universelles d'ordre et d'harmonie qui ne sauraient naître en nous, ni se présenter hors de nous, si elles n'avaient été conçues d'abord et établies par un principe suprême d'ordre et d'harmonie. Voilà comment Leibniz parvient à maintenir un Dieu-Raison, un Dieu-Esprit, un

[1] Lettre à Basnage. P. 154. Ed. Erdmann.

Dieu-Sagesse. Sans quitter la même voie, il parvient, d'un autre côté, à l'encontre de Spinosa, à maintenir un Dieu-Personne, un Dieu-Volonté, le Dieu Créateur et Providence, c'est-à-dire un Être infiniment supérieur, quoique semblable au *moi* humain, une puissance absolument libre d'agir, capable non-seulement de concevoir de magnifiques desseins, mais d'accomplir des intentions pleines de bonté; une cause indépendante, bien que souverainement raisonnable, et non pas une substance absorbée en ses attributs, en ses modes et ses phénomènes : un Dieu-Individu, enfin, et non un Dieu-Nécessité, ni un Dieu-Nature. Luttant avec Bayle, Leibniz sait défendre à la fois Dieu et l'homme, la révélation positive et la raison naturelle. Si celle-ci, dit-il, peut plus que critiquer, douter et nier, celle-là nous accorde d'autres droits, nous prescrit d'autres devoirs qu'une obéissance passive et sans intelligence. L'auteur de la raison est aussi l'auteur de la révélation : comment deux ouvrages d'un maître parfait pourraient-ils se contredire réellement? Dieu est un souverain clément et sage, et non un odieux tyran; c'est un père, non moins qu'un monarque. C'est donc mal entendre les intérêts de la théologie historique, que de condamner la religion spéculative; puisqu'elles sont unies par une conformité secrète, le discrédit jeté sur l'une atteindrait l'autre bientôt. Cette double dignité de l'esprit divin et de l'esprit humain, Leibniz prétend même la défendre contre de savants théosophes, tels que Cudworth, Henri More, Poiret, et surtout contre les partisans de Jacob Bœhme, tous si

féconds en visions édifiantes, et non moins ardents à y voir d'immédiates inspirations de la divinité. Non-seulement il leur refuse la faculté de présenter les lois éternelles comme des décrets arbitraires ou des ordres variables, le plaisir de transporter en Dieu le hasard et je ne sais quel génie d'aventure; mais il les force de reconnaître que la volonté même de Dieu, les rendant nécessaires et immuables pour celui qui les a conçues comme pour ceux qui les ont reçues, les fait vérité au delà de l'humanité et en deçà, justice au ciel et sur la terre. Le droit universel, ne cesse-t-il de dire, est le même pour Dieu et pour les hommes [1]. L'étrange passivité où vous voudriez réduire l'âme, à l'égard de la divinité, en quoi diffère-t-elle finalement, demande Leibniz, du fatalisme de ceux qui tentent de borner Dieu et l'âme au monde sensible et à la matière? En posant comme un axiome qu'il suffit, pour connaître et pour aimer, de souffrir Dieu et ses mouvements, *pati Deum Deique actus*, vous changez en vase inutile ou vide la puissance que les Épicuriens transforment en table rase. Comme eux, vous la dénaturez en voulant plaire à celui qui l'a faite. Vous défigurez l'œuvre la plus délicate de Dieu, cette force invisible, cet *Intellectus ipse*, que l'action extraordinaire de la grâce présuppose autant que l'impression ordinaire des objets physiques; vous calomniez cette raison dérivée, mais innée, qui contient *virtuellement* ce que la raison primitive et incréée possède *éminemment*.

En se plaçant ainsi au sein de l'homme intérieur,

[1] *Discours de la conformité*, § 4, 35.

au centre de l'activité spirituelle, Leibniz ne trouve pas seulement le moyen d'éliminer les erreurs, de prévenir les excès; il se met aussi en état de rapprocher les éléments de vérité, d'allier les parties solides ou plausibles qui pouvaient être dégagées de ces opinions par un juge capable à la fois de les décomposer et de les concilier. Soit à son insu, soit de propos délibéré, Leibniz accueille et adopte presque autant qu'il repousse et réfute. Si, par exemple, en combattant Bayle, il soutient que le fait du mal ne saurait infirmer le dogme de la divine Providence, il constate la présence du mal en dépit de Spinosa. Il ne se contente pas de poursuivre le pessimisme qu'avait simulé le sceptique de Rotterdam. Il rejette du même coup le faux optimisme du panthéiste d'Amsterdam, doctrine non moins inadmissible, à son avis, puisqu'en enseignant que tout ce que l'homme éprouve est nécessaire ou légitime, elle aboutit à présenter les souffrances et les vices comme autant d'illusions individuelles. S'il professe le dogme de la création, malgré Spinosa, s'il se refuse à considérer le monde, soit comme l'effet d'une émanation de l'essence divine, moitié physique, moitié intellectuelle, soit comme le corps même de Dieu et comme un corps si peu distinct de l'âme qui l'habite que cette âme en est l'*essence immanente*; Leibniz ne se range pas davantage au sentiment de Poiret, car il suppose qu'en créant Dieu réglait sa volonté par son intelligence, et conformait sa puissance à sa sagesse. Après avoir signalé la raison profonde que révèle l'ouvrage de Dieu et qui devait présider au plan de la création, Leibniz n'en pense pas moins que l'intelligence n'eût pas suffi à créer le monde, mais qu'il fallait y joindre un infini amour du bien. Entre le bon plaisir de Dieu prêché par Poiret et la tentative qu'avait faite Spinosa pour proscrire la liberté divine, Leibniz place le bon vouloir de Dieu, une volonté aussi bienfaisante que régulière. Loin d'approuver Bayle, quand cet habile homme s'ingénie pour montrer que la raison est naturellement impie et *libertine*, Leibniz fait voir sans peine qu'elle est au fond d'accord avec la meilleure des religions. Mais il établit en même temps, au mépris des assertions de Hobbes comme de Spinosa, que cette raison, sainement interrogée, se prononce en faveur du christianisme et non du naturalisme, c'est-à-dire pour une divinité transcendante et créatrice tout ensemble, surnaturelle et néanmoins présente partout. Quoiqu'il ait fait à Bayle cette réponse si décisive : C'est la raison seule qui prononce entre la Bible, le Coran et les Védas, Leibniz ne craint pas d'emprunter à saint Paul, à saint Augustin, à saint Thomas d'Aquin, plusieurs de ses plus chères doctrines, ni de souscrire à la franche confession de ce vigoureux Taurellus qu'il aimait à citer comme un de ses prédécesseurs : *Christianam profitemur philosophiam* [1]. Enfin, bien qu'il ait opposé à Locke ce mot d'*Intellectus ipse* qui fut un véritable triomphe, et qu'il ait justement dénié aux matérialistes le droit de ramener aux sens ce que les sens ne peuvent produire, la raison et ses idées éternelles, Leibniz reconnaît et démontre mieux que les philo-

[1] *Alpes cæsæ*. Préface.

sophes anglais, combien le monde physique et l'expérience matérielle aident à saisir l'action d'un Être infini, et combien il faut même y recourir pour rendre sensible l'existence d'un tel Être.

Le point de vue, la méthode qui lui permettait d'éloigner les fausses notions en conciliant les notions exactes, cette méthode qu'il fondait principalement sur la connaissance de l'âme et qui consistait à juger de la nature divine surtout par analogie avec la nature idéale de l'homme, cette méthode psychologique, en un mot, devait être particulièrement attaquée dans notre siècle. « Leibniz, dit-on, s'est perdu dans l'*anthropomorphisme*[1]. » Ce terme pompeux exprime, selon M. Feuerbach, la faiblesse qu'eut Leibniz de faire Dieu à l'image de l'homme, de distinguer Dieu d'avec ses œuvres, de lui supposer une existence à part, de le revêtir de perfections morales, comme la justice et la sainteté; de subordonner les attributs physiques de Dieu, ceux qui concernent la vie de la nature et le mouvement de l'univers, à ses qualités spirituelles, telles que la sagesse et la volonté, de fixer ensuite ces qualités dans un sujet, dans une personne, et de concevoir enfin cette personne comme aspirant à réaliser des desseins, des causes finales... Au lieu de voir en Dieu un être moral, continue-t-on, il fallait le regarder comme une pure essence, comme une *idée* pure. Loin d'admettre entre Dieu et le monde plusieurs sortes de rapports, Leibniz devait, retranchant de la religion spéculative toute notion possible de rapport, se contenter

[1] Voyez M. Feuerbach, *Œuvres*. T. V, p. 113, sq. éd. de 1848.

de cette simple déclaration : Dieu et le monde sont absolument la même chose; entre eux point de relation, mais identité parfaite, car Dieu est l'essence du monde, la substance de tous les êtres corporels ou spirituels. Pour avoir transporté à Dieu les caractères distinctifs de l'humanité, bien qu'en un degré qu'il appelle l'*éminence*, Leibniz n'a réussi qu'à faire de Dieu l'*un de nous!* N'est-ce pas là une manière de voir indigne de la raison, bête autant que basse [1]? C'est, il est vrai, la région qu'occupent les théologiens et les moralistes, mais c'est celle que doit dédaigner le philosophe, le psychologue! Le vrai connaisseur de l'âme sait que tout découle inévitablement d'un principe unique et nécessaire, que toutes choses, faits ou pensées, sont des conséquences irrésistibles d'une idée universelle, que la volonté, avec ses dépendances variées, n'est qu'une modification de cette idée, et qu'enfin Dieu même n'est autre chose que cette même idée!...

A cette critique méprisante, les pages qui précèdent ont déjà répondu. Comme cependant elle ne laisse pas de renouveler ses attaques, rappelons encore quelques sentiments familiers à Leibniz. Et d'abord le suivant : la science, sous prétexte de remplir sa mission qui est d'établir l'harmonie entre toutes les connaissances, n'a jamais le droit de supprimer, de négliger tel ou tel élément de la réalité. Or, ceux qui s'en tiennent étroitement à l'unité exclusive de la substance universelle, retranchent visiblement un de ces éléments, c'est-à-dire la condition véritablement humaine,

[1] *Niedrig und unvernünftig*, l. l. T. V, p. 117.

l'état propre de l'être personnel et moral S'ils ne le retranchent pas d'emblée, d'autorité, ils l'interprètent de manière à ce qu'il se trouve insensiblement absorbé dans un élément tout opposé : c'est là, non pas rendre compte des choses, mais les mutiler et les anéantir. Leibniz raisonne en sens inverse : l'activité morale, ayant été donnée à l'homme, est un effet dont il faut chercher la cause hors de l'homme. Cette activité, ne pouvant venir du monde matériel, doit avoir pour origine Dieu. Il faut donc qu'elle se retrouve en Dieu et qu'elle y préexiste, quoique dépouillée de toutes les limitations qui caractérisent l'existence humaine. Cette partie de la vie, aux yeux de quiconque envisage la marche de la civilisation autant que la destinée individuelle, est d'ailleurs si essentielle qu'il importe, non-seulement de la garder intacte quand on entreprend d'expliquer l'ensemble auquel elle appartient, mais aussi d'en partir nettement ou de s'y attacher fermement, lorsqu'on essaye de pénétrer dans cette nature divine qui, avant tout, se présente sous les traits d'un amour et d'une bienfaisance sans bornes. Peut-être, en procédant de la sorte, mériterait-on le reproche de dogmatiser en moraliste, si l'inspection des domaines placés hors de l'homme même, si l'étude de la création matérielle n'autorisait elle-même cet antique procédé. L'univers ne découvre-t-il pas de tous côtés des desseins et des intentions, une immense organisation, une exacte correspondance de moyens et de fins, une *téléologie* harmonieuse et permanente ? Apparemment cette économie admirable a été conçue

par quelqu'un ; et de là suivrait que ce quelqu'un était privé d'intelligence et de volonté ! Selon vous, ce quelqu'un est une *idée*, une idée qui se réalise dans l'univers, et dont les facultés morales de l'homme sont elles-mêmes une application, une modification. Mais une idée, si énergique qu'elle soit, ne suppose-t-elle pas à son tour un entendement où elle ait pris naissance, où elle réside, du moins virtuellement ? Quand même elle suffirait pour rendre compte des phénomènes relatifs à la liberté et à la bonté, elle réclame une cause intelligente, un être spirituel. Accorder à ce premier entendement une existence distincte de l'univers, une existence personnelle, n'est pas déprimer la raison. C'est la satisfaire, puisqu'elle exige que toute action émane d'un agent, que tout attribut adhère si étroitement à un sujet qu'il n'en puisse être séparé que par une fiction logique. Ce n'est pas non plus ravaler la divinité, s'il est constant que l'intelligence la plus haute ne saurait rien imaginer au delà d'une justice et d'une sainteté parfaites, exprimées en un être tout-puissant. Un Dieu pareil ne fait ni honte ni pitié à la raison, et en s'élevant à lui, en se prosternant devant lui, nul n'a le sentiment de faire, comme vous dites, une *bassesse* ou une *bêtise*.

Chose curieuse ! tandis que les panthéistes taxent Leibniz de pusillanimité, d'autres penseurs l'accusent de témérité. A les en croire, il abuse de son génie, il franchit les limites de l'esprit humain en tentant de deviner les rapports que l'univers soutient avec Dieu, et jusqu'à ceux qui peuvent exister, dans la nature di-

vine, entre la sagesse et la liberté. Par une ambition périlleuse, disent-ils, il aspire à comprendre l'inconcevable, à pénétrer l'inaccessible...[1] Ce n'était pas ainsi, sans doute, que Leibniz entendait le devoir du philosophe : il était d'avis que l'on outrage Dieu en admettant qu'il cache absolument le secret de son action. Un être parfait peut-il avoir quelque motif pour dissimuler ses desseins, pour tenir à jamais voilée sa nature adorable ? Il est par essence bon et aimable. « Plus nous le connaissons, plus nous l'aimons. » Dieu est même plus facile à connaître, ajoute Leibniz, que les êtres inférieurs. Le minéral, le végétal, l'animal ont des parties obscures, équivoques, qui ne prêtent que trop à l'illusion. Dans l'homme même, que d'oppositions et de choses confuses ! Quant à Dieu, au contraire, tel qu'il se révèle hors de nous comme en nous, et principalement au fond de la raison, il ne nous donne sur lui-même que des lumières simples, égales, exemptes de mutation, qu'une vue directe et suivie, celle même qui achève d'éclaircir toute connaissance réelle. Au surplus, il est un moyen d'éviter les écueils qui peuvent menacer ces vastes contemplations : c'est de ne jamais abandonner la méthode qui avait permis à Leibniz de les entreprendre, cette méthode qui conduit des qualités perfectionnées de l'homme aux pures et infinies perfections de Dieu.

S'il nous fallait choisir entre deux sortes d'attaques si opposées, peut-être adopterions-nous celle qui re-

[1] Voyez, par exemple, Krug, *Dictionn. philos.*, articles *Leibniz*, *Théodicée*, etc.

proche à Leibniz d'avoir manqué de courage ; mais ce serait par un motif très différent. Il nous semble, en effet, que Leibniz n'osait pas se déclarer assez hautement pour le dogme de la création. Il repousse, à la vérité, tous les genres de naturalisme, matériel, abstrait, mystique ; il répudie la doctrine qui pose sans balancer l'éternité de la matière, et qui charge la nature de tout tirer de son propre sein, d'après des lois soit mécaniques, soit inhérentes à l'activité vitale de la matière. Il rejette la croyance selon laquelle le monde tantôt découle ou se détache spontanément de son principe interne, de son âme, tantôt se développe, sans se diviser, par suite d'une impulsion interne, mi-logique, mi-mathématique, en vertu d'une force métaphysique et increée et d'un enchaînement infini et éternel. Leibniz, appuyé sur son principe de la raison suffisante, estime qu'il est impossible de confondre l'opinion qu'il a de l'origine du monde avec ces diverses théories d'une nécessité qu'il qualifie d'aveugle, parce qu'elle se traduit infailliblement en culte de la nature. Concevant Dieu comme l'être nécessaire, comme la cause première, comme une raison souveraine douée d'une initiative toute-puissante, Leibniz pense justement qu'il n'a rien de commun avec le matérialisme de Hobbes, ni avec le panthéisme de Spinosa, ni même avec l'*émanatisme* des mystiques de toute sorte, ni en général avec aucune école qui enseigne l'éternité de l'univers ; oui, Leibniz croit qu'il professe la création par Dieu. Cependant, malgré son intention connue, la professe-t-il autant qu'il le dit ? Quoiqu'il appelle Dieu le

monarque du monde moral, comment le représente-t-il d'ordinaire ? Comme législateur, comme ordonnateur, comme architecte de l'univers, plutôt que comme Créateur. Entre ces deux conceptions, il y a pourtant une nuance sensible. L'architecte, le géomètre, l'artiste ne produit pas les matériaux qu'il distribue, qu'il met en ordre et en œuvre. Il est même forcé d'en respecter la constitution secrète et les dispositions fondamentales, et ici, de se régler sur la nature de la matière et sur les rapports internes du mouvement : l'artiste ne commande qu'à condition d'obéir. L'architecte du monde n'est ni indépendant ni tout-puissant. C'est au libre créateur de l'univers que conviennent ces attributs d'initiative absolue et de cause unique. Devant lui seul ne sauraient subsister ni une matière primitive, qu'on regarde celle-ci comme privée de toutes sortes de formes et de caractères, ou comme douée déjà de certaines propriétés, ni un rapport antérieur quelconque entre les parties de cette matière originelle. Rien n'ayant été avant lui, lui seul a fait commencer le monde, non-seulement en l'ordonnant, mais en le faisant être, mais en engendrant intégralement la matière et le mouvement, en disposant la nature de l'une et en réglant le jeu de l'autre, comme en prescrivant à tout être créé sa marche et sa destinée. « C'est la volonté du créateur, dit saint Augustin, qui forme la nature de chaque être créé ; par conséquent, rien de ce qui se fait d'après la volonté de Dieu ne saurait être contraire à la nature[1]. » Leibniz, par déférence pour

[1] *De civit. Dei*, l. XXI, c. 8.

Aristote, hésite à suivre l'évêque d'Hippone jusque-là ; comme, d'un autre côté, il se garde de professer la doctrine d'un architecte universel avec la netteté qu'y avait mise le précepteur d'Alexandre. Leibniz semble flotter entre Aristote et Augustin. Cependant, l'esprit de son système ne devait-il pas l'attacher au second de ces grands hommes ? L'objection vulgaire que la création est une doctrine incompréhensible, un miracle, un mystère, ne pouvait point arrêter Leibniz. Certes, il n'ignorait pas que les doctrines rivales, non moins incompréhensibles, sont moins faciles à concilier avec les principales vérités de la raison et de l'expérience, et de plus incapables de démontrer l'impossibilité de la création. Il ne pouvait lui échapper que la conception d'un architecte divin entraîne des difficultés insolubles. D'où vient, en effet, cette matière primitive, différente du monde organisé depuis, et en même temps indépendante à l'égard du géomètre qui l'organisa ? Que peut signifier une matière éternelle, dénuée de toute forme, de tout caractère déterminé ? Qui nous permet d'accorder une existence infinie à une masse dont les parties au moins sont quelque chose de fini, de limité, de contingent ? Plus que personne en son temps, Leibniz devait sentir à quel point la croyance de la création est seule compatible avec l'idée nécessaire d'un Dieu tout-puissant et parfait. Personne plus que lui n'était apte à montrer que toutes les théories sur l'origine du monde énoncent ou supposent une donnée première qu'elles sont hors d'état de prouver ; qu'entre ces théories,

celle de la création peut seule s'allier avec la foi sérieuse en une divinité digne de ce titre et répondant à tous les besoins légitimes de l'esprit humain; que, par conséquent, si l'on veut professer une telle foi, il faut aussi adopter le dogme de la création; ou que, si l'on préfère à la création des hypothèses bien autrement compliquées, il faut en même temps abandonner la foi en un Dieu tout-puissant. On ne saurait le nier : la doctrine de la création est une suite si directe de la croyance en un Dieu-Esprit, disons mieux, en Dieu même, qu'on ne peut pas l'écarter sans ébranler du même coup le fondement de toute religion.

Le système de Leibniz, ce nous semble, offre en cet endroit une lacune qu'il eût été facile d'éviter, comme il nous a été aisé de la combler à l'aide même des idées leibniziennes. En l'évitant, le philosophe d'Hanovre eût-il aussi échappé à plusieurs reproches adressés à son optimisme? Entre la doctrine de la création, qui décide l'origine du monde, et l'optimisme qui résout l'origine du mal, il y a le même rapport qu'entre la puissance divine et la bonté divine. Quiconque nie l'optimisme doit, sous peine d'inconséquence, cesser de croire à un Dieu bon. Quiconque ne peut croire en Dieu, sans le revêtir des traits d'une bonté accomplie, sera nécessairement optimiste. Enfin, quiconque tient, soit pour la création, soit pour l'optimisme, croit au même Dieu, au Dieu réel et spirituel, qui ne serait pas réel s'il n'était tout-puissant, qui ne serait pas spirituel s'il n'était tout bon.

Deux inculpations, contraires encore, devaient être

élevées contre l'optimisme leibnizien pris en grand. Les uns, ceux que nous désignerons par le terme de *pessimistes*, lui reprochent d'avoir manqué de justesse et de cœur à la fois, d'avoir avancé une absurdité barbare en soutenant que tout est pour le mieux dans un monde si visiblement rempli de misères, de vices, de souffrances, d'imperfections de toutes espèces. Ils lui imputent d'avoir déguisé, dénaturé l'expérience la plus incontestable en faveur d'un parti pris, pour le vain triomphe d'un système fragile; d'avoir voulu par amour-propre sacrifier l'homme à Dieu. Les autres, les faux *optimistes* qu'engendre le panthéisme, en leur persuadant que tout est parfait, parce que tout est nécessaire et légitime, divin, Dieu même[1]; les autres accusent Leibniz d'être resté un moraliste méticuleux. Il n'a point osé dédaigner les considérations prises dans la conscience humaine, dans l'idée vulgaire de justice et de bonté, dans la prétendue distinction du mérite et du démérite, dans la différence des lois morales du monde et de ses lois physiques; dans la séparation du règne du droit, du royaume de la *grâce*, et du règne du fait, du royaume de la *nature*. Ils lui reprochent, tantôt d'avoir préféré l'homme à Dieu, tantôt d'avoir perdu ses peines en tâchant d'expliquer cette chimère que le commun nomme le *mal*, et de justifier Dieu d'un tort imaginaire.

A ceux-ci, que pouvait répondre Leibniz? Rien absolument, puisqu'il n'y a nul moyen d'accorder un

[1] Voyez le germe de cette doctrine chez Spinosa, *Ethic.* P. I, prop. 33, schol. 2.

Dieu moral, juste et saint, avec le Dieu-Nécessité, que cette nécessité s'appelle *nature* ou *idée*. Leibniz devait se borner à la déclaration qui suit. L'acception où vous prenez le *tout est bien* diffère autant du sens que je donne à cette maxime, que l'Être nécessaire, pour moi cause unique de l'univers, se distingue de la nécessité, laquelle est, selon vous, à la fois l'origine et la loi du monde, son Dieu et son tout.

Quant à l'autre classe d'adversaires, le sage et conciliant Leibniz lui faisait remarquer qu'elle le comprenait mal, et peut-être ne voulait pas l'entendre exactement; qu'elle jugeait Dieu sous le point de vue humain, tandis que lui, partant de Dieu, envisageait l'humanité et la création sous le point de vue divin et universel [1]. L'Être tout-puissant, pensait Leibniz, pouvait indubitablement faire une humanité meilleure. Mais dès lors le monde, dont cette humanité eût fait partie, considéré dans son ensemble, n'eût pas été le meilleur des mondes. Dans le plan primitif de l'univers, toutes les parties se tiennent et se touchent, tout y est tout d'une pièce, comme l'Océan. Dieu ne pouvait donc rien changer à la condition de l'humanité, sans modifier en même temps le reste de la création, et, en conséquence, sans choisir une économie différente de l'univers et moins parfaite dans son ensemble. Devait-il faire un changement pareil? Non, parce que l'humanité n'est qu'une portion, qu'un détail, comme la terre qu'elle habite n'est qu'un atome auprès des êtres innombrables

[1] *Ex analogia hominis*, avait dit Bacon, *non ex analogia universi*. (*Nov. organum*.)

qui peuplent l'immensité. Les misères et les fautes de l'humanité sont réelles; mais, de même que l'humanité, elles ne sont peut-être qu'un néant, comparées à la perfection et au bonheur qui règnent dans tous ces autres mondes. D'ailleurs, l'univers, ayant été créé par un Être parfait, a pour loi certaine une tendance continue à la perfection, le développement infini de tous les ordres d'êtres à travers toute l'éternité future, une perfectibilité universelle [1]. En disant que la combinaison choisie par Dieu est le meilleur des mondes possibles, on a donc égard d'abord à l'ensemble de l'univers, et non à notre globe seulement, ni à la seule espèce humaine; puis aux états à venir, aux progrès successifs où se trouveront les mondes, notre globe et l'espèce humaine, progrès dont les germes se manifestent dans l'état présent et dont les gages sont contenus dans le passé de la création. De ce point de vue, qui doit appartenir à l'Être dont la sagesse et la bonté embrassent l'ensemble de son œuvre, l'univers apparaît un ouvrage accompli. L'univers est bon, et puisque l'univers est le tout, *le tout est bien*, comme disait Platon. Tel détail peut sembler incomplet et défectueux, lorsqu'on le considère isolément, lorsqu'un homme le rapporte exclusivement à sa situation individuelle et mo-

[1] « Il se pourrait que l'univers allât toujours de mieux en mieux, si telle était la nature des choses qu'il ne fût pas permis d'atteindre au meilleur d'un seul coup. » *Théodicée*, § 202.

« Il n'est pas impossible qu'il y ait quelque part une espèce d'animaux fort ressemblante à l'homme qui soient plus parfaits que nous. Il se peut même qu'avec le temps le genre humain parvienne à une plus grande perfection que celle que nous pouvons nous imaginer présentement. » (*L. C.*, § 341.)

mentanée. Mais ce même détail doit participer à la perfection du tout, aux yeux de ceux qui, s'élevant au-dessus de leur position personnelle et de l'instant présent, regardent dans l'espace immense, dans l'avenir éternel; et, quittant le relatif, le particulier, pour l'universel et l'infini, savent reconnaître que l'ensemble du monde devait être créé pour tout le monde, *omnia omnium causa*, et non pour l'homme seulement, *hominis solum causa*. L'homme, s'il veut se soumettre aux lois de l'ensemble, y trouvera l'amélioration et le bonheur dont il est avide; car ces lois sont aussi sages que nécessaires. En s'y conformant, parce qu'elles expriment une volonté bienfaisante, il avouera que l'univers est *le meilleur* des mondes, quoique sa perfection soit relative et conditionnelle, c'est-à-dire limitée dans le détail et du côté de l'homme. Il sentira que l'univers est *bon pour le tout*, parce que sa perfection est illimitée du côté de l'incalculable suite des espaces, des temps et des êtres qui s'y succèdent en marchant de progrès en progrès.

Tel est l'abrégé des interprétations que Leibniz donnait de son optimisme à ceux qui lui reprochaient de méconnaître les justes exigences de l'humanité, ou d'avoir subordonné le bonheur des êtres sensibles et moraux au soin de la conservation de l'univers, d'un univers impassible et matériel. Ce sont là des efforts dont tout juge impartial proclamera le but louable. Leibniz ne nie point l'existence du mal particulier, le spectacle de nos souffrances, de nos travers, de nos vices. Ce qu'il combat uniquement, c'est la doctrine plus attristante du pessimiste, c'est l'assertion du mal

général, du mal dominant toutes choses, et formant le trait distinctif de l'univers, l'essence de sa constitution, et ainsi l'inévitable caractère de la destinée humaine. Dans cette lutte, où il s'appuie sur Augustin autant que sur Platon, où parfois il semble vouloir commenter en philosophe l'hymne justement célèbre attribué à Cléanthe le stoïcien, « Jupiter, tout émane de toi, hormis le mal qui sort du cœur du méchant » : Leibniz prouve pour le moins que la gloire de Dieu lui était chère et sacrée, sans témoigner que le bonheur des hommes lui fût indifférent, et sans autoriser ses adversaires à soutenir qu'il avait négligé les droits de l'humanité pour les intérêts d'une divinité sans entrailles [1]. Peut-être cessera-t-on aussi d'assimiler sa théorie à celle de Spinosa, quand on saura mieux combien les spinosistes modernes la jugent peu philosophique, combien elle leur semble entachée de théisme, ou complaisante pour les vœux égoïstes et les sottes plaintes du genre humain.

Mais entre les pessimistes et les faux optimistes se trouve un ordre nombreux de penseurs instruits et pieux, qui repoussent également l'une et l'autre ex-

[1] On regrette de voir, parmi les détracteurs de Leibniz, les traducteurs et les commentateurs de Pope, particulièrement M. de Fontanes. Voyez le *Discours préliminaire* de sa traduction de l'*Essai sur l'homme*, 1821, p. 5. sqq. Voyez aussi l'avertissement mis par l'éditeur G. Michaud en tête de la traduction de l'abbé Delille, 1821, p. XX. sqq. Le pieux abbé Eymery ne partageait pas ces préventions. (*Esprit de Leibniz*, 1772; *Exposition de la doctrine de Leibniz*, 1819). Dès le milieu du XVIII[e] siècle, elles avaient été dissipées en Allemagne par Lessing et Mendelssohn, dans un livre spirituel : *Pope devenu métaphysicien!* 1755. Comparez notre *Histoire philos. de l'Académie de Prusse*. T. II. p. 257, sqq.

trémité, qui croient au mal particulier sans croire au mal général, comme au principe et à la règle de la création entière ; qui croient à des lois universelles et nécessaires, sans croire que le législateur soit lui-même une pure et inexorable nécessité, lui-même la loi de ces lois et non leur auteur, c'est-à-dire soit l'univers même. Ce sont tous ceux qui s'attachent à la distinction essentielle du juste et de l'injuste, parce qu'ils y voient l'ouvrage même d'un Dieu souverainement équitable. Tout en voyant dans le monde des désordres partiels, ils regardent l'ensemble comme parfaitement ordonné, comme un tout plein de sagesse et émané d'une infinie puissance. Loin de conclure du spectacle des passions et des douleurs humaines le néant de la pensée divine, son absurdité, ou même cette autre hypothèse que *tout étant mal*, Dieu est le *mauvais principe*, ils soutiennent au contraire que ce tableau, chargé d'ailleurs et noirci, leur rend encore plus indispensable la vue consolante d'un monde idéal et futur, la possession intérieure d'un Dieu bienveillant et aimable, modèle et auteur de toute bonté, et fidèle rémunérateur des gens de bien. Quoique cette troisième sorte d'esprits s'accorde sur tant de points avec Leibniz, elle ne laisse pas de lui proposer aussi plusieurs genres de doutes et de scrupules. Plus ces esprits sont intéressants et graves, plus leurs objections doivent être pesées avec soin. De crainte de paraître long, nous nous bornerons à les exposer, nous réservant d'indiquer ensuite le défaut général de la théorie leibnizienne, parce que ce défaut clairement

reconnu explique suffisamment la plupart des difficultés soulevées par ces théistes mêmes.

Premièrement, lorsque Leibniz admet qu'un Dieu souverainement sage et bon devait créer le meilleur des mondes possibles, ne fait-il pas Dieu, demande-t-on, auteur de toutes les imperfections que nous ne connaissons que trop bien ? Leibniz a beau répondre que Dieu n'a point voulu le mal, qu'il l'a permis seulement à cause des biens plus considérables qui naîtraient avec le monde : c'est reculer et non résoudre la question. Si *permettre* signifie que Dieu ne savait pas prévenir la formation du mal, Dieu n'est donc pas tout-puissant ; s'il veut dire que Dieu ne voulait pas l'empêcher, Dieu n'est donc plus la sainteté parfaite. Etant seul la *raison suffisante* du monde, Dieu serait aussi la raison du mal que renferme le monde, le principe de l'imperfection terrestre : mais peut-il être à la fois la source du bien et celle du mal ? Si, comme la raison nous force de le croire, Dieu est bon par essence, si les idées de Dieu et de bien sont équivalentes et identiques, Dieu ne devait pas créer le monde que nous connaissons, ou il devait créer un monde d'où le mal fût banni.

En second lieu, quand Leibniz représente le mal métaphysique, l'imperfection humaine, comme une simple restriction ou limitation de la réalité, comme un élément négatif, comme une borne, il oublie que toute borne est un défaut, une absence, un néant. Or, le néant peut-il être cause de quelque chose, cause du màl ? Une privation, un vide, ne saurait devenir cause

de rien. La limitation peut devenir, si l'on veut, l'occasion d'une faute, une circonstance où se développe l'imperfection; mais non la cause même, la force génératrice du mal. Prétendre expliquer le mal par les bornes des choses finies, par la condition relative et dépendante des êtres créés, c'est, en effet, n'assigner au mal nulle origine, nulle cause véritable.

Troisièmement, une maxime familière à Leibniz, c'est que des réalités ne peuvent pas se contredire. Cela est incontestable quand il s'agit d'idées nécessaires, c'est-à-dire des objets de l'intelligence considérés en eux-mêmes, sous forme d'affirmations logiques ou métaphysiques. Mais cela cesse d'être admissible aussitôt qu'on passe dans la sphère de l'expérience, aux objets qui affectent la sensibilité et la conscience. Là, le mal est aussi réel que le bien, son opposé; la douleur aussi positive que les plaisirs et la joie; le mal-être aussi puissant, sinon plus fréquent, que le bien-être. Les souffrances imméritées, les maladies héréditaires, ne sont-elles pas des maux effectifs? Ces réalités d'ordres contraires, ne les voit-on pas, tantôt prédominer tour à tour dans un même individu, tantôt s'y balancer et se détruire mutuellement? Or, si le mal-être n'est pas moins réel que le bien-être, il ne saurait dériver de l'état borné des êtres sensibles; il ne peut ni s'expliquer ni se justifier par cet état; mais il doit être rapporté à une autre cause, à celle même qui a créé les êtres sensibles.

Quatrièmement, il est vrai, comme le pense Leibniz, que le mal sert souvent au bien et doit toujours con-

courir à son avancement. Mais Leibniz ne s'en abuse pas moins, en s'imaginant que cette conviction suffit pour rendre compte de la présence du mal au milieu des œuvres divines. Est-elle de nature à prévenir le retour de cette demande accablante : Dieu ne pouvait-il produire la même somme de biens, une somme plus grande peut-être, sans permettre qu'il y eût du mal, sans tolérer nul vice, nul péché?

Enfin, l'optimisme leibnizien n'irait-il pas contre l'excellente intention de son auteur? Au lieu d'exciter l'ardeur du progrès, ne menace-t-il pas de l'éteindre? S'il est démontré que toute action, quelque mauvaise qu'elle soit, contribue toujours forcément au plus grand bien de l'univers, nous n'avons plus de motif souverain pour entrer ou persister dans les rudes sentiers de la vertu, pour résister avec énergie à l'entraînement des sens, des penchants égoïstes, des influences grossières ou perverses. Bien qu'opposée aux nobles desseins de Leibniz, aux vœux qu'il formait pour l'accroissement de la dignité morale parmi ses semblables, cette conclusion n'a-t-elle pas été tirée de sa théorie? N'est-elle pas invoquée par ses adversaires avec quelque apparence de justesse? [1]

[1] Les objections que nous résumons ici furent articulées par bon nombre d'habiles gens, dans le cours du XVIII[e] siècle. Quiconque désirerait les étudier en détail, doit s'adresser particulièrement aux auteurs suivants : Platner et Wezel, *Sur la théodicée de Leibniz* (1782, en allemand); Werdermann, *Essai d'une histoire des opinions sur la destinée et la liberté humaine* (1793, en allemand). Voltaire, Hume et même Maupertuis avaient reproduit et renforcé les difficultés élevées par Bayle et par Lucrèce. En leur répondant, Pope, J.-J. Rousseau, Reimarus, Mendelssohn, Hemsterhuis, Jérusalem, Villaume, furent obligés de toucher aux doc-

A ces critiques présentées par des écrivains spiritualistes, qu'ont répliqué d'autres penseurs de la même école, mais disciples plus fervents de Leibniz ? En rassemblant leurs réponses, nous avons le droit d'être encore plus concis : elles ne sont, en effet, qu'une application des idées précédemment exposées... La créature, ont-ils répondu, n'est pas fondée à se plaindre de ses imperfections naturelles, car l'incréé seul est parfait : qui dit être créé dit être incomplet, corruptible à la fois et perfectible... Le mal physique a son utilité par rapport à l'homme, la douleur l'arrache à l'indolence et lui enseigne la tempérance, la prévoyance, l'industrie ; en même temps qu'elle lui fait sentir une salutaire dépendance à l'égard de Dieu, et lui apprend qu'il n'est ni juste ni sensé de s'insurger contre un être libre de faire à l'homme la condition qui convenait à ses desseins. La plupart des maux du corps d'ailleurs sont chimériques ou mérités : chimériques, quand ils sont causés par l'impatience de l'individu momentanément privé d'un bien, ou par une imagination faible qui se tourmente pour un avenir qu'elle ne verra peut-être point ; — mérités, quand ils tiennent à des châtiments infligés par l'opinion publique, par les lois positives, par la conscience, ou par des revers imprévus qu'envoie la Providence... Le mal moral ne devait-il pas entrer dans une économie qui, douant l'homme du libre arbitre, dût en même temps le rendre capable de désobéir à Dieu ? Ce mal n'est pas fa-

trines de Leibniz ; et leurs ouvrages peuvent donc aussi être consultés, quand on veut discuter les critiques ci-dessus énoncées.

tal, n'est pas un mal absolument, puisque la nature humaine, appelée à exercer sa liberté, sait comment elle doit s'en servir, quelles conséquences entraîne le bon ou le mauvais usage de ses facultés, par quels moyens elle peut accomplir sa destinée, c'est-à-dire fuir le péché et pratiquer la vertu. Si Dieu n'avait pas accordé à l'homme le don de la liberté, et par conséquent le pouvoir de mal agir, il lui eût aussi refusé la puissance de bien faire ; il eût donc égalé la condition humaine à celle des êtres inférieurs à l'homme, qui n'ont ni conscience ni mérite. Le péché est possible, il n'est pas nécessaire : Dieu n'est donc pas un despote, et l'homme n'est pas condamné aux infirmités morales [1].

Il ne serait guère opportun, ce semble, de prolonger ici cette importante controverse. Ce que nous en avons retracé suffit pour établir que l'optimisme leibnizien laisse quelque chose à désirer. Supposé même qu'il ait réussi à expliquer tous les désordres de la nature physique et du monde moral, en les conciliant avec les divers attributs de Dieu ; supposé qu'il ait rendu compte des trois sortes de maux qu'il distinguait si judicieusement, il n'en offre pas moins une lacune considérable : il passe sous silence l'événement le plus décisif de notre existence, après la naissance, la plus amère de nos afflictions, selon Vauvenargues, la mort. Il y a plus : il oublie non-seulement les crises de la mort, mais l'espérance de l'immortalité. Cette omission le prive de l'élément qui seul nous aide à résoudre

[1] Comparez les ouvrages cités dans la note précédente.

entièrement les contradictions de la vie, de la société humaine, et à les accorder avec les perfections d'une divinité qui est l'ordre même, la bonté et la vie éternelle. Combien ce regrettable oubli doit surprendre du côté d'un penseur, dont le caractère consiste précisément à parcourir toutes les faces, toutes les dimensions d'une vérité! Lui-même n'avait-il pas écrit à un de ses correspondants[1] ? « La doctrine de la Providence ne signifie rien, si vous retranchez l'immortalité de l'âme... C'est dans la vie future que Dieu reprend tous ses droits. » En traçant ces lignes, n'avait-il pas comme résumé la célèbre *Pensée*, où la persuasion d'un monde futur est représentée comme le fondement de toute la vie spirituelle? « L'immortalité de l'âme, avait dit Pascal, est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est. Toutes nos actions et nos pensées doivent prendre des routes si différentes, selon qu'il y aura des biens éternels à espérer ou non, qu'il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement, qu'en la réglant par la vue de ce point qui doit être notre dernier objet. » D'accord au fond avec Pascal sur ce complément indispensable de la foi réfléchie, Leibniz avait dit, dans une lettre familière : *Inutilis est Providentiæ doctrina, sublata animæ immortalitate*; et dans la *Théodicée* il ne songe pas à faire de cette vue même, non-seulement la source des consola-

[1] Lettre à Bierling. *Resp. ad. Ep. XII.*

tions et le gage des réparations humaines, mais le dernier fondement de son optimisme.

Leibniz avait heureusement imprégné ses doctrines religieuses de l'une des croyances essentielles à la *Cité de Dieu*. « C'est la nature prise en soi, avait dit saint Augustin, et non dans ses rapports avec nous, qui glorifie son créateur... Si l'ordre de la nature nous déplaît, et si nous le critiquons, c'est que nous ne pouvons pas concevoir comment ce qui nous choque dans cette partie se rapporte d'une manière juste et salutaire à l'ensemble général. Aussi, c'est avec raison que là où la providence du créateur échappe à notre contemplation, elle est prescrite à notre foi pour interdire à la témérité humaine le moindre blâme sur l'œuvre de l'artiste suprême. »[1] Mais Leibniz ne facilite pas, comme le fait Augustin, l'adhésion de notre intelligence, en l'attachant à cette perspective d'éternité que le christianisme place, non pas au faîte, mais à la base même de ses enseignements. Grâce à ce défaut, Leibniz ne parvient pas à contenter toutes les âmes pieuses, ni même à satisfaire le stoïcisme d'un Kant, lequel finit, on le sait, par asseoir sur la conviction d'un monde futur tout l'édifice des vérités tant métaphysiques que morales. Au reste, entre Leibniz et Kant, quelques penseurs illustres, également frappés de ce vide, s'efforcent de le combler. En particulier J.-J. Rousseau, que l'on doit reconnaître à plusieurs égards pour un des disciples de Leibniz et pour un des maîtres de Kant, s'est fait remarquer

[1] *Cité de Dieu*. L. XII, ch. 4.

par l'exactitude avec laquelle il appuie le dogme de la Providence sur le dogme de l'immortalité, montrant éloquemment que, si notre âme peut et doit survivre à la décomposition de notre corps, comme l'insinue notre instinct et comme notre raison le rend probable, le pessimiste est réduit au silence, et Dieu est absous. Dès lors, en effet, le Juste de Platon et le Magnanime d'Aristote, aussi bien que le Sage du Portique et le Saint de l'Evangile, c'est-à-dire les juges qu'il faut seuls consulter quand il s'agit de décider si ce monde est l'ouvrage d'un Dieu, tiennent pour l'optimisme leibnizien autant que pour la vertu. Dès lors, enfin, sont sauvés ces trois articles principaux du spiritualisme naturel : l'univers a pour auteur un Être tout-puissant, la raison a pour organisateur un Être d'une sagesse parfaite, le monde moral a un Être infiniment juste et bon pour législateur et pour rémunérateur.

C'est, en partie, faute d'avoir conduit sa croyance jusque-là, que le système de l'*harmonie préétablie* est combattu par des philosophes dont Leibniz eût recherché les suffrages. L'*harmonie* de l'univers, entendrez-vous dire encore, doit exister en Dieu ; il est impossible qu'elle n'ait pas été primitivement établie par le premier principe des choses : mais elle n'existe pas dans l'état actuel du monde, dans la condition matérielle ou spirituelle de l'humanité. Elle y a fait place à plusieurs sortes de désaccords et de désordres, de troubles intérieurs et extérieurs, causes de cette absence de paix et de félicité qui se manifeste de toutes parts..... « Si l'homme est fait pour Dieu, s'écrie

Pascal, pourquoi est-il si contraire à Dieu ? » ... Soit : l'harmonie a été altérée de diverses manières, et rompue pour les individus, peut-être même pour l'espèce humaine. Oui, il y a des discordances entre la pensée et le vouloir, entre le savoir et les inclinations, entre l'âme et le corps, entre le mérite et le sort temporel ! Mais le moyen de rétablir cette harmonie n'a pas été perdu, n'est pas détruit, et subsistera toujours. Ce moyen, qui lève et calme tant de poignantes contradictions, n'est-ce pas le besoin de croire, survivant à tous les doutes et perçant même dans les négations les plus téméraires ? Ce besoin, ce germe indestructible de la foi éternelle du genre humain, laissez-le se développer : il ouvrira un point de vue, il créera une perspective et un horizon qui tôt ou tard feront succéder l'harmonie aux dissonnances les plus choquantes. Un changement irrésistible s'opère, sous l'empire de cette foi, dans le fond de l'esprit même ; de sorte que les événements à leur tour changent d'aspect, de sens, de portée, et révèlent, non plus un principe universel de désordre et de mal, mais un principe suprême de bien et de paix. L'harmonie, s'étant rétablie dans le *moi*, ne tarde pas à reparaître dans la création et dans la société. Le matérialiste, spectateur de cette transformation, la taxe d'illusion et n'y veut voir que l'effet trompeur d'une sorte d'optique mentale ; mais du moins est-il obligé de respecter les résultats qu'elle entraîne dans la vie. D'où vient que le spiritualiste, dominé par cette manière nouvelle de considérer la nature et la société, Dieu et l'homme, non-seule-

ment interprète toutes choses d'une façon grande et belle, mais devient éminemment utile aux autres, en même temps qu'il se rend lui-même heureux; et se montre ainsi capable d'accomplir noblement une destinée que son adversaire se sent impuissant à remplir? Or, c'est là que réside l'épreuve des doctrines : celles-là seules sont vraies qui mènent l'humanité, par le plus droit chemin, au but en vue duquel la raison déclare qu'elle a été faite. Une fois qu'il a bien reconnu pour quoi il est né, le spiritualiste sait par qui il a été fait: né pour le vrai et le bien, il ne peut pas douter que c'est un Dieu de vérité et de bonté qui l'a fait naître, que ce Dieu aime ses créatures intelligentes, et continuera à les aimer et à les faire vivre. A la lumière de cette conviction, il apprend d'abord à marcher pour lui-même vers le but de l'existence, en souffrant comme en jouissant, en combattant sans relâche, mais en ne perdant jamais l'espoir d'un triomphe final; puis à y rapporter tout ce qui s'offre en chemin, faits ou idées, hommes ou choses, tout devant être ramené à ce centre universel, à cette fin unique et idéale, sous peine de ne voir partout que désordre et désastre, décadence et désolation. A cet égard, au surplus, comme dans toute la vie spirituelle, il ne suffit pas de démêler la vérité, il importe de la vouloir fortement. Pour que l'harmonie se rétablisse en nous et se réalise hors de nous, il faut plus que la désirer, il faut s'y dévouer : l'expérience des siècles l'atteste, en nous conseillant de commencer par devenir meilleurs, si nous souhaitons que le monde aille mieux. Mais l'amélioration intérieure procède particulièrement du vouloir.

Gardons-nous d'insister sur la manière dont il nous semble possible de rétablir l'harmonie présentement troublée ou du moins incomplète. Notre dessein ne doit être ici que de signaler le défaut de l'optimisme leibnizien, et le moyen de le faire disparaître. Nous n'ajouterons plus qu'une seule réflexion : c'est que, malgré ce défaut, peu de systèmes se prêtent plus aisément à la démonstration de l'immortalité de l'âme. Chez Leibniz, après le mot d'*harmonie*, celui qui se présente le plus souvent peut-être, c'est le mot de *fin*. Mais si l'homme a visiblement une fin, une destination qu'il comprend nettement et où il tend avec énergie; si, de plus, ce n'est point assez de la carrière terrestre pour que l'homme accomplisse sa destinée et réalise sa nature idéale, n'est-il pas plus que probable que la Sagesse éternelle lui ouvre, après la mort, un autre théâtre, une nouvelle phase de perfectionnement? Si la vie à venir est plus que probable, enfin, n'est-elle pas en même temps la sphère prédestinée des compensations et des restitutions; et par conséquent la justification définitive de la Providence? Rien n'est donc plus conforme à l'esprit des doctrines leibniziennes que ce rapport naturel de l'ordre futur et du gouvernement présent du monde, que le rapport mutuel de l'immortalité humaine et de la divine Providence. Rien n'est dicté plus évidemment par cet esprit que ces paroles de Leibniz même, qu'il convient de redire en terminant : ***Inutilis est Providentiæ doctrina sublata animæ immortalitate.***

LIVRE II.

PÉRIODE ENTRE LEIBNIZ ET KANT.

EN ALLEMAGNE.

« Cette école occupait sagement et fortemen ce qui est si difficile à remplir : l'intervalle entre deux génies créateurs. » M. VILLEMAIN.

S'il est permis de penser que la foi de Leibniz fut l'aliment le plus substantiel de la philosophie européenne, pendant le XVIIIe siècle, soit par l'adhésion qu'y donnèrent les Rousseau et les Reid, soit par l'opposition qu'elle provoqua parmi les Voltaire et les Hume, qui s'étonnera qu'elle formât longtemps la principale matière du travail intellectuel des Allemands ? Quelle que soit l'ingratitude qu'ils laissèrent voir depuis, il est constant qu'entre 1716 et 1781, c'est-à-dire entre la mort de Leibniz et l'avénement de Kant, ce qui les occupa surtout, ce fut le développement ou la discussion des doctrines leibniziennes, d'ordinaire défendues, commentées et appliquées avec une égale chaleur, souvent critiquées sur tel chapitre, rarement rejetées en entier ou combattues avec succès. Un seul

fait suffit pour mesurer l'étendue de cette influence profonde : dans ses *Critiques* originales, Kant, à chaque article, soumet les opinions de Leibniz à un examen spécial et détaillé. C'est qu'elles satisfaisaient plusieurs sortes de besoins qu'éprouvait toute l'Allemagne pensante. Elles lui offraient une religion naturelle en harmonie avec la révélation. Elles lui procuraient un christianisme *raisonnable*, à la fois favorable à l'élan que prenaient les sciences naturelles et au penchant indigène pour les hautes spéculations et pour la mysticité du cœur. Elles lui plaisaient singulièrement par cette vue sur les fins des choses, par cet élément *téléologique* qui fait envisager l'univers comme une correspondance infinie de rapports sublimes, de desseins utiles et sages autant que beaux et grands.

Les auteurs qui, durant plus d'un demi-siècle, se consacrèrent à cette tâche moins brillante que méritoire, se divisent en deux groupes. D'une part, les disciples fidèles, les héritiers immédiats de Leibniz ; d'autre part, une foule d'écrivains libres et populaires, qui choisirent dans les opinions leibniziennes ce qui convenait davantage au tour individuel de leur esprit, ou à la situation si diverse du public contemporain. Les premiers se contentèrent de réduire en système les conceptions du maître, à l'aide d'une forme plus régulière, d'un enchaînement méthodique, ou plutôt d'un ordre trop souvent scolastique et pédantesque : ils furent à Leibniz ce que Charron avait été à Montaigne. Les autres, partisans éclectiques, mirent ces mêmes doctrines à la portée de tout le monde

et dans la langue nationale. Leurs ouvrages clairs et élégants, quelquefois déclamatoires, faisaient appel au bon sens et au raisonnement, souvent aussi à ce genre de sens commun qui s'appelle lieu-commun , mais qu'ils savaient rendre piquant ou édifiant. Protestant de ne servir que la saine raison, les lumières et le progrès moral, ils ne craignaient pas d'accuser Leibniz de ne s'être point assez dévoué à cette cause si chère au siècle, et se croyaient autorisés à en multiplier les applications, les interprétations parfois les plus stériles. Enfin, si les uns peuvent être tous rangés autour du continuateur de Leibniz, Wolf, les autres doivent être compris sous une dénomination flottante qui leur était agréable, sous celle de *philanthropes*.

CHAPITRE PREMIER.

WOLF ET SES DISCIPLES.

« Ils formèrent ceux qui ont formé par leurs écrits le reste de l'Allemagne. » MIRABEAU.

Christian Wolf, né en 1679 dans la capitale de la Silésie, à Breslau, chassé de l'université de Halle en 1723, sous l'absurde inculpation d'athéisme, rappelé en Prusse, lors de l'avénement de Frédéric le Grand, en 1740, mort une année avant que Kant parût dans la carrière de l'enseignement public, en 1754, fut l'homme qui laissa les traces les plus visibles dans les institutions universitaires d'Allemagne. Il n'eut pas seulement l'honneur d'y fonder la première école de philosophie nationale; il eut le mérite plus durable de former le langage même de la spéculation allemande. Par ses nombreux écrits, par la multitude de ses élèves, il composa l'opinion élémentaire de la philosophie septentrionale, celle qui se rencontre encore çà et là, malgré toutes les révolutions de la pensée moderne. Ses manuels latins portèrent même ses principes ou sa méthode au loin, en Italie aussi bien qu'en Suède. Esprit étendu et tranquille, avide de certitude et de rigueur scientifique, épris d'une régularité systématique, aussi savant que laborieux, aimant à rendre les notions effectives, autant qu'à les justifier par le raisonnement abstrait, Wolf était non-seulement

propre à donner aux doctrines de Leibniz les deux dimensions qui semblaient y manquer, la largeur et la longueur; mais à les opposer au débordement du scepticisme matérialiste et athée, qui venait de France et d'Angleterre. Qui ne se doute des inconvénients, des bizarreries, des ridicules que devaient entraîner les procédés dont Wolf faisait un usage si immodéré? Mathématicien et logicien avant toutes choses, il voulait tout démontrer, l'évidence elle-même; il confondait la raison et l'analyse; il prenait la pesante uniformité de l'argumentation pour le type accompli de la sévérité didactique, et même pour la seule expression digne de la vérité pure; il poussait les manies du dogmatisme jusqu'aux limites extrêmes de la pédanterie. Mais tous ces travers n'en furent pas moins rachetés par un double avantage. Grâce à Wolf, la science allemande fut soumise à une forte discipline, et la morale allemande fut préservée de ce qu'elle appelait la contagion du *libertinage étranger*.

En quoi consistait donc sa méthode? Dans une déduction géométrique semblable aux allures de Spinosa, et devenue à son tour le modèle de plus d'un système récent. Wolf avait coutume de la légitimer ainsi. La pensée est une force capable de connaître le vrai, et une force si active qu'elle peut se suffire à elle-même. Elle n'a qu'à partir de notions certaines, de définitions incontestables, et à passer ensuite du simple au composé, en dégageant des idées claires et distinctes tout ce qu'elles contiennent évidemment. La haute science n'est qu'une application perpétuelle du principe de

l'identité. Cependant, à côté d'elle, n'y a-t-il pas l'expérience? Oui, auprès de la connaissance rationnelle vient se placer la connaissance expérimentale. De là, deux ordres d'études parallèles et correspondantes, qui s'appellent, se complètent et se vérifient réciproquement. Le premier ordre, le savoir *a priori*, embrasse ce qui peut être vrai, ce qui doit être réel. Le second, le savoir *a posteriori*, renferme ce que l'on constate comme réel, ce qui se manifeste comme vrai. Le premier procède par voie d'intuition et de déduction; le second emploie l'observation et l'induction. L'une et l'autre route peuvent-elles servir, quand on veut connaître Dieu? Aussi naturellement, répond Wolf, que pour connaître l'âme humaine et le monde. Afin de le prouver, le philosophe de Halle composera une double *théologie*: une théologie *rationnelle*, c'est-à-dire une analyse de l'idée abstraite de Dieu; puis une théologie *empirique*, une combinaison logique des faits qui instruisent nos sens et notre conscience de l'existence et de la nature de Dieu. Ces deux genres de théologie, réunis et comparés, constituent la théologie *naturelle*, ainsi nommée parce qu'elle cherche à connaître Dieu par les seules lumières de la nature, *solo lumine naturali* [1].

Cette sorte de religion, quel rapport a-t-elle avec la révélation? A l'exemple de Leibniz, Wolf n'admet d'autre rapport ici qu'une conformité primitive ou finale. Sur tous les points essentiels les leçons de la nature s'accordent avec les oracles de l'Écriture sainte, de

[1] Voyez Wolf, *Theolog. natur. methodo scientif. pertract. initio.* Ed. II.

telle façon que l'Écriture devient elle-même une source, un auxiliaire indispensable pour la foi naturelle [1]; et que Wolf essaye, pour chaque chapitre, de faire voir la concordance des vérités rationnelles avec les vérités révélées. C'est là un trait si distinctif de toute son entreprise philosophique, que le docte et pieux auteur de *l'Histoire du Manichéisme*, Beausobre, avait droit de dire à ceux qui s'avisaient de faire passer Wolf pour un dangereux athée: « Mais M. Wolf est plus orthodoxe que moi! » Pendant que le naturalisme, en Angleterre et en France, visait avec scandale à l'hétérodoxie, le rationalisme wolfien s'attachait industrieusement à préparer, à prouver l'accord de la science et de la révélation.

Un autre trait qui caractérise cette école nombreuse, c'est qu'elle s'adonne avec prédilection à la démonstration de l'existence de Dieu. Considérant l'Être des êtres sous un double aspect, comme créateur de l'univers et comme esprit parfait, Wolf appuie sa réalité sur deux classes de raisonnements: ceux de l'expérience et ceux de la métaphysique.

Pour les arguments de l'expérience, Wolf les réduit à celui de la *contingence*. Tout ce qui existe, le monde et l'âme, doit avoir une raison suffisante, dit-il: or, ni le monde ni l'âme ne peuvent avoir en eux-mêmes une raison pareille. Ce fondement indispensable est hors d'eux, et de plus il n'est pas contingent comme eux. Il est nécessaire, c'est l'Être nécessaire même, c'est-à-dire, un Être infiniment plus réel que les êtres contingents. En raisonnant ainsi, Wolf se flatte d'avoir un

[1] *Ibidem.* § 22.

avantage sensible sur Leibniz même, qui fondait la foi naturelle sur le spectacle de l'ordre général, établi par un artiste parfait, plutôt que sur l'état dépendant et relatif de la création. Wolf ose accuser son maître d'avoir commis un cercle vicieux, en admettant des desseins dans la nature : c'était, dit-il, supposer ce qui est en question, c'était donner d'avance à la nature un auteur intelligent, tandis qu'il s'agissait précisément d'induire *a posteriori* l'existence d'un Être semblable [1]. Mais Wolf lui-même ne s'aperçoit pas du danger auquel cette dissidence menace de l'exposer. Il ne voit pas qu'en allant faire de Dieu la substance de la création, plutôt que sa cause, il risque de l'identifier avec elle, et de tomber dans les bras de ce Spinosa qu'il redoute et qu'il abhorre. Il ne songe pas que si Dieu est la *raison suffisante* de l'univers, c'est que Dieu a voulu la devenir ; qu'ainsi il a été en lui-même cause et volonté, avant que d'être auteur et conservateur de ses œuvres.

Wolf ne s'aperçoit pas davantage combien il affaiblit la preuve métaphysique, en la transformant en un syllogisme épais et abstrus, c'est-à-dire en abandonnant un fonds impérissable pour une forme sans consistance. L'Être des êtres, dit-il, réunit au souverain degré toutes les réalités conciliables [2]. Or, parmi ces réalités se trouve l'existence, et l'existence nécessaire, laquelle n'est ni un phénomène, ni un attribut, ni une perfection, laquelle est une réalité. Donc Dieu existe

[1] Voyez les *Horæ subsecivæ* et la *Ratio prælect. metaphysic.*
[2] *Compossibiles.*

nécessairement... Wolf se félicite d'avoir introduit le mot *réalité*, comme si ce mot même ne pouvait être tantôt pris pour qualité, tantôt considéré comme quelque chose d'absolument différent. Loin de sentir que la manière dont il pose sa première prémisse rend inutile le reste du raisonnement, en jugeant la question par la question ; que, par sa seconde prémisse, il glisse frauduleusement dans la première ce que la conclusion en doit tirer ; qu'enfin la raison n'a pas le droit de conclure de ce qui existe dans l'esprit à ce qui existe au dehors, il croit avoir heureusement perfectionné la pensée toute platonicienne qu'Augustin, Anselme et Descartes avaient transmise à Leibniz. Il croit l'avoir, non-seulement revêtue d'une armure invulnérable, mais simplifiée et agrandie, en substituant la vague abstraction de réalité à ces idées éternelles d'infini et de perfection, dont la présence universelle en l'esprit humain témoigne si immédiatement de l'existence nécessaire d'un Être infini et parfait, leur cause unique et leur vivant exemplaire. Cependant, lorsque Wolf étudie la nature de Dieu, il se rapproche de nouveau de Leibniz. Il reproduit en détail, il coordonne patiemment les propositions que nous avons déjà passées en revue. Le but qu'il assigne à ce concours de fins particulières et générales, qui forme le plan mouvant de la nature et de l'histoire, c'est la manifestation croissante de la majesté divine, *gloria Dei* [1].

Une nuée de paraphrastes et d'apologistes poursuit sur les traces de Wolf l'œuvre de Leibniz, mais

[1] *Théolog. natur.* § 610, 632. *De Dieu* (en allemand), 896. 926, 1044.

elle n'offre que trois noms à l'estime de la postérité : Bilfinger, Baumgarten et Meier.

L'habile mathématicien qui avait enseigné avec tant d'éclat à l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg, et qui finit par devenir un des ornements de l'université de Tubingue, sa patrie [1], Bilfinger se fit une réputation singulière par les efforts ingénieux dont il soutenait la définition wolfienne de Dieu. « Dieu est l'Être qui représente tous les mondes possibles, disait-il, en la manière la plus complète et la plus exacte, la plus claire et la plus distincte [2]. » On était aussi frappé de la hardiesse avec laquelle il ramenait tous les attributs divins à l'indépendance absolue [3], à l'*Aséité*, comme il s'exprimait d'après les péripatéticiens du moyen âge. Enfin, plusieurs savants hommes préféraient même à la célèbre *Théodicée* l'ouvrage où Bilfinger traitait de l'origine du mal [4]. La sagesse de Dieu, y lisaient-ils avec satisfaction, consistait non à *permettre le mal*, mais à réaliser un monde où la somme du mal fût de beaucoup inférieure à la somme du bien, et servît forcément à augmenter celle-ci.

Bilfinger fut néanmoins éclipsé par le berlinois Baumgarten, homme véritablement supérieur, et sage autant que philosophe. Nous connaissons peu ses mérites variés ; mais quelle déférence les contemporains

[1] Il y mourut en 1750.

[2] *Dilucidat philos.* § 370. sqq. Comp. Baumeister, *Institut. metaphys.* § 54. *Omnitudo compossibilium.*

[3] *Ens à se.*

[4] *De origine ac permissione mali.* 1724, 8. *E malo bona eveniunt quamvis non eo producantur.*

montraient pour l'humanité et pour la perspicacité [1] du professeur de Francfort sur l'Oder ! A l'époque de sa mort, en 1762, Baumgarten passait, aux yeux de Kant, pour le *coryphée des métaphysiciens* [2]. Cependant, c'est à peine si l'on se rappelle encore qu'il imagina la distinction entre *subjectif* et *objectif*, et que, pour exprimer la philosophie du goût et du beau, les principes de la critique littéraire et la méthode générale des arts, il inventa le terme impropre d'*esthétique*. En 1769 sa *Métaphysique* était arrivée à la sixième édition. Ce fut là, et non chez Wolf ou chez Leibniz, que Kant prit la forme défectueuse et contestable, sous laquelle il soutint longtemps, pour le critiquer d'autant mieux ensuite, l'argument *ontologique* de l'existence de Dieu. Le changement opéré par Baumgarten n'échappe point aux reproches qui s'adressent au raisonnement wolfien. Il se bornait à montrer que l'Être le plus réel, *ens realissimum*, non-seulement est possible logiquement, parfaitement concevable et universellement intelligible ; mais qu'il exclut toute négation, toute non-existence ; qu'enfin, s'il n'existait pas actuellement, nulle idée, nulle certitude ne serait possible, car alors le principe de l'identité ou de la contradiction serait faux. *Si Deus non actualis esset, falsum esset principium contradictionis* [3]. L'Être par excellence ne peut pas n'être point : le propre de l'Être est d'être ; ou bien la raison n'a plus ni principe, ni lumière, ni force, ni règle aucune.

[1] *Perspicacissimum*, disait Kant.

[2] Voyez Kant, *Œuv. compl.* T. I, p. 1, sqq.

[3] Baumgarten, *Metaph. ontol.* § 803, 824.

Le plus célèbre disciple de Baumgarten, professeur applaudi dans Halle, où il mourut en 1777, George-Frédéric Meier, se fit une place plus considérable encore dans l'histoire des doctrines religieuses. Auteur fertile, penseur habile à manier la langue du peuple, il eut le mérite de combattre le matérialisme dans des écrits distingués par la clarté et répandus dans toutes les classes de lecteurs. On se souvient peut-être comment il réfuta cette thèse qu'affectionnait Voltaire : *il est possible que la matière pense*, c'est-à-dire que nos pensées soient des mouvements physiques. « Non, répliqua Meier : chaque mouvement exprime un rapport extérieur et palpable, un rapport de juxtaposition, ce que ne fait pas la pensée qui est la détermination intérieure, sans espace, d'un être absolument simple et identique. » Mais ce qui doit surtout recommander Meier, c'est qu'il compléta la théodicée leibnizienne par la doctrine de l'immortalité des âmes. Plusieurs *Traités*, plusieurs *Mémoires* furent consacrés par sa plume active, sous une forme polémique ou sur un ton dogmatique, à ce qu'il nommait tour à tour la spiritualité de l'homme, sa persistance, sa survivance, son état après la mort. Citons à cet égard un seul de ses arguments, plus ingénieux, il est vrai, que solide, mais propre à montrer comment Meier savait mettre en œuvre les idées de Leibniz. Tout esprit fini, dit-il, conçoit et réfléchit une partie du monde d'une manière individuelle ; cette manière est elle-même un moyen d'honorer l'esprit infini. L'être à qui elle appartient se trouve ainsi lié à Dieu, participe en quelque

chose à la nature divine et vivra donc éternellement. S'il n'en était ainsi, il y aurait tel côté du monde qui, ne contribuant en rien à la gloire de Dieu, témoignerait que la puissance divine n'est pas infinie [1]. »

Meier, on le sait, influa sur Kant encore plus que Baumgarten. Plusieurs écrits du savant Hallois avaient été choisis par le professeur de Kœnigsberg pour servir de texte ou de guide dans ses leçons publiques. Mais cet ascendant paraît surtout en deux endroits. Une tendance générale avait distingué la méthode de Meier, celle de préférer les motifs pratiques aux raisons spéculatives ; de faire même dépendre des principes de morale toute la partie rationnelle de la métaphysique et de la religion. Cette tendance ne se retrouve-t-elle pas fortifiée et étendue dans l'entreprise de Kant ? Relativement aux preuves de l'existence divine, Meier avait aussi devancé Kant, puisqu'il en avait rejeté la plupart comme insuffisantes. Ainsi, la conscience, ses scrupules, ses remords, ne doivent pas, selon lui, être allégués en faveur d'un juge invisible. « Tel homme, dit Meier, qui a quitté une religion fausse pour la vraie religion, parvient rarement à s'affranchir de certains reproches intérieurs ; et peut-être n'est-il point de philosophe qui n'ait peur des revenants, même après s'en être moqué [2]. » Quel jour cette seule phrase répand, non-seulement sur le génie de son auteur, mais sur l'état des lumières en Alle-

[1] Voyez l'écrit intitulé *Preuve que l'âme vit éternellement*, 1754. Ed. II[e], p. 25. sqq.

[2] *Métaphys.* T. IV (en allem.), p. 89 sqq.

magne vers 1750 ! A propos de la preuve tirée de l'assentiment général des peuples, Meier demande s'il n'y a jamais eu d'erreurs universelles ? L'immobilité de la terre et le mouvement du soleil ne furent-ils pas enseignés durant de longs siècles ? N'a-t-on pas découvert des tribus entièrement privées de la notion de Dieu ? Questions curieuses, qui témoignent de l'influence exercée par Locke sur les continuateurs mêmes de Leibniz, et auxquelles les adversaires écossais de Locke répondirent parfaitement. Une autre preuve, alors en crédit, se fondait sur le besoin de l'infini, sur le désir d'une destinée éternelle, sur cette affinité avec un principe surnaturel qui paraît dans les âmes, dès qu'elles s'élèvent, avec non moins de spontanéité que le sentiment de leur imperfection et de leur dépendance. Ce désir impérissable, concluait-on, doit avoir pour objet le bien souverain, être un gage de la réalité de ce bien et un ouvrage même de la divinité. Il est donc un signe certain de l'existence de Dieu. Non, répliquait subtilement Meier, car il peut se rapporter également à l'existence future des âmes, à leur immortalité... Cent ans plus tard, Meier eût probablement, et avec plus de justesse, soutenu que l'amour de l'infini est un fait d'autant plus irrécusable qu'il explique et autorise toutes nos croyances les plus nécessaires, non-seulement Dieu et la vie future, mais la supériorité de l'esprit à l'égard de la matière, ou sa liberté morale.

Si, par cet essai de critique, Meier devait plaire à Kant, il ne pouvait guère le satisfaire en établissant

la foi en Dieu sur la contingence du monde. C'était là, en effet, le fondement qu'il donnait à la religion naturelle. L'idée de Dieu, disait-il, n'est pas une de ces notions susceptibles d'être incessamment modifiées et interverties par les changements perpétuels des choses réelles. Notre Dieu ne saurait se remplacer, pas même en pensée, par quelque autre Dieu. Le monde, au contraire, n'est-il pas infiniment variable en soi, destiné à revêtir mille formes, à produire des genres et des espèces sans nombre ? Dieu existe donc d'une manière qui n'a rien de commun avec l'existence du monde... En présentant le problème sous cette face particulière, Meier voulait-il prudemment se dérober au reproche qu'avaient encouru quelques wolfiens ? Il craignait, selon toute vraisemblance, que l'on ne confondît Dieu et la nature, à force de considérer l'un comme la substance de l'autre, comme son *substratum*. Si Dieu n'existait pas, répétait-il, on ne comprendrait pas l'existence du monde, puisque l'on ne comprend pas qu'une chose contingente puisse avoir pour première origine un être également dépendant et relatif. Mais de cela même résulte que l'essence de Dieu diffère totalement de la substance du monde, et que sa manière d'être et d'agir est tout l'opposé de la constitution de l'univers[1]... Autant, on le voit aisément, la tentative de Meier est louable, quant aux intentions, autant elle est défectueuse dans ses allures et ses conclusions. Elle n'excelle véritablement qu'à relever les faibles des systèmes contraires, et qu'à

[1] Voyez sa *Cosmologie*, § 290 sqq. (en allem.).

recommander les croyances fondamentales du genre humain.

Les écrivains dont nous allons nous occuper, avant d'aborder Kant même, l'avaient senti, puisqu'ils cherchaient les éléments de leurs théories dans un autre ordre d'observations et de raisonnements.

CHAPITRE II.

THÉISTES ÉCLECTIQUES, SAVANTS OU POPULAIRES,

et particulièrement

SAMUEL REIMARUS.

« La véritable piété s'accorde avec tous les plaisirs raisonnables. » BOURDALOUE.

« Jamais la science ne nous a révélé de plus grandes choses ; et c'est bien ici que Bossuet pourrait s'écrier encore : *Qu'on voit la suite des desseins de Dieu*. On voit le grand ouvrage qui commence, qui se continue, qui s'achève. Dans ses desseins suivis, Dieu toujours avance ; il va de la matière à la vie, de la vie à l'intelligence, de l'intelligence à l'âme, et il ne s'arrête que lorsqu'il a créé l'homme, c'est-à-dire l'être qui le connaît. »
M. FLOURENS.

Voici une abondance variée d'auteurs, qu'il est cependant permis de réunir, parce que les nuances qui les distinguent ne les empêchent pas de se ressembler par plusieurs traits dominants. Quels sont ces traits ?

D'abord, tous ces écrivains sont ennemis de l'athéisme, du matérialisme sceptique ou fataliste, et le combattent ordinairement par un déisme scientifique ou pratique. En second lieu, ils cherchent de préférence les preuves de l'existence divine dans le monde des faits, des phénomènes physiques ou moraux, et particulièrement dans les observations qui forcent l'esprit d'admettre des *causes finales*. Enfin, ce qu'ils étudient avec

complaisance dans la nature divine, c'est sa profonde sagesse, c'est-à-dire tous les détails de la création qui représentent Dieu comme l'organisateur et l'administrateur de l'univers, comme un économe souverainement habile et sans cesse occupé du bonheur des êtres créés.

Si l'on écoute la pluralité de ces philosophes, l'homme a besoin de Dieu, comme d'une vie future, pour accomplir sa destinée, pour satisfaire cet invincible penchant à la félicité qui, plus que la vertu désintéressée, forme le mobile de son activité privée et publique. Ce penchant inné, universel, leur semble garantir solidement l'existence de l'artiste qui lui-même l'a mis dans l'homme. Ce même penchant leur paraît une chose pratique autant que contemplative, et très suffisante pour convaincre l'intelligence à la fois et le cœur. Puisque nous voyons que Dieu a rempli l'univers des marques de sa sollicitude pour notre bonheur présent et futur, pour le bien individuel et social de l'humanité, nous n'avons pas, disaient-ils, à nous perdre en spéculations confuses sur l'essence interne et impénétrable de la Divinité. Bornons-nous à étudier les œuvres de Dieu, à admirer celles que nous ne savons pas encore pénétrer, et puis efforçons-nous à pratiquer le double devoir qui découle de cette étude, la reconnaissance envers notre bienfaiteur, notre Père céleste, et la bienfaisance à l'égard des hommes, nos frères. Dieu ayant disposé la nature en faveur des êtres qu'il place au premier rang de la création, ces êtres ne sont-ils pas tenus d'organiser la société, leur seconde nature,

en vue du même but, pour le bonheur croissant de tous ses membres? Voilà comment les défenseurs des causes finales, ceux que l'érudite Allemagne appelait *téléologues*, se confondaient avec cette opinion imposante qui s'étendait sur toute l'Europe, sous le titre souvent malentendu de *philanthropes*. Desseins excellents, prétentions excessives, plus de justesse que d'élévation ou de profondeur, aptitude à consoler, à édifier les partisans de la vie active, incapacité pour contenter les esprits avides de tout scruter, de tout embrasser, impuissance à nourrir les imaginations éprises des choses idéales, à remplir les cœurs portés au dévouement absolu, à soutenir les âmes qui aspirent soit à l'abnégation stoïque soit à la charité chrétienne : tels sont les caractères communs aux théistes de cette école, en Allemagne encore plus que dans les pays voisins.

A quoi donc tenait l'importance de leur rôle? Au grand nombre de points de contact qui les rapprochaient de la secte régnante, et les imprégnaient de l'esprit du siècle, de l'esprit même de leurs adversaires. Ceux-ci, par exemple, tout en doutant de Dieu et de la vie future, tout en prêchant le pessimisme, ne recommandaient-ils pas avec ferveur tout ce qui peut contribuer à rendre les hommes plus justes, plus heureux, à leur inspirer plus de sympathie mutuelle, à couvrir la société de nobles ou d'utiles institutions, d'institutions telles parfois qu'il était même absurde de les rêver pour un monde où, d'après leur théorie, le hasard le dispute à je ne sais quel mauvais génie? Les partisans fidèles de Leibniz se démentaient

moins en favorisant ce genre d'éclectisme : ils y retrouvaient, sous une forme usuelle, plusieurs éléments de leur système, comme l'optimisme et l'amour universel. Les nombreux amateurs des sciences physiques y appréciaient l'emploi religieux des recherches modernes sur les règnes de la nature, sur les espèces qui les composent, sur la vie organique, sur l'instinct et les mœurs de toutes sortes d'êtres animés. Les fondateurs des sciences sociales, les promoteurs de l'économie politique, du droit naturel, de l'instruction et de l'éducation publiques y voyaient avec approbation l'alliance des intérêts moraux et des intérêts matériels, de l'industrie moderne et de cette piété agissante, qu'ils voulaient exempte de toute superstition et parfois de tout culte positif. Bien des ecclésiastiques, attachés aux anciennes formes du dogme chrétien, ne répugnaient pas à cette manière *sensible* de considérer Dieu et ses œuvres, ou s'en servaient du moins pour gagner ceux que l'on appelait *gens éclairés*, et pour les attirer doucement à la cause spéciale de l'Évangile.

A la tête de ce groupe à demi orthodoxe paraît un théologien, chef d'une école importante, et mis par Kant au nombre des principaux fondateurs de la morale moderne, Crusius[1]. Né la même année que Rousseau, en 1712, près de Mersebourg, mort à Leipzig en 1775, Crusius s'était proposé de bonne heure d'accorder la philosophie avec la révélation chrétienne, en même temps qu'avec le sens commun, et de préparer

[1] Voyez Kant, *Œuvres*. T. VIII, p. 154.

ainsi un système à la fois intelligible et religieux, *agréable à Dieu*, disait-il, *et accessible au peuple*[1]. Éviter ces deux extrémités : le mépris qu'affecte le piétisme pour la science, puis ce *formalisme* du savoir abstrait où nous conduisent les mathématiciens, voilà le problème à ses yeux. S'il est possible de le résoudre, c'est en traitant la science comme un moyen, comme un instrument, et en donnant à la piété le rang de but et de fin. Pénétré de cet esprit de conciliation, Crusius se met à interpréter les doctrines contemporaines, à les approprier avec sagacité à ses vues théoriques[2]. Le premier, il reprend justement Wolf d'avoir gâté, par une rédaction hétéroclite, la preuve métaphysique de la Divinité, et d'avoir même confondu l'existence dans la pensée avec l'existence extérieure. Ce tort, que Kant relèvera plus nettement encore, dispose Crusius en faveur de Newton et de Clarke, à représenter l'infini comme l'espace que Dieu remplit de sa présence. C'est contre les fatalistes surtout qu'il s'indigne, parce qu'ils osent qualifier l'univers de machine : les esprits libres, leur demande-t-il, c'est-à-dire l'opposé de machines, ne vivent-ils donc pas dans le monde ? Il blâme même Leibniz d'avoir parlé *du meilleur des mondes*. A son avis, c'est là une expression choquante, une contradiction, car en disant monde, on dit chose finie. Il poursuit les wolfiens jusque dans l'enceinte de la morale. Le principe qu'ils y avaient posé pour règle

[1] Voyez Crusius, *Logique*. § 32, 33. *Métaphysique*, préface, 2e édit. 1745.

[2] Voyez, outre sa *Métaphysique*, les deux volumes publiés en 1772 et 1773, sous le titre de *Précis* (*Kurzer Begriff*), mais formant 1692 pages.

suprême, à savoir, la loi de perfection et le sentiment du progrès engendrant la félicité, semble à Crusius brillant et même puissant, mais mêlé d'un genre d'épicurisme, entaché d'*eudémonisme*. A l'entendre, la dignité de l'homme et la grandeur de Dieu, la logique elle-même, exigent que l'on y substitue la volonté de l'auteur de cette loi, volonté souveraine qui s'annonce dans la conscience universelle, aussi clairement que dans les saintes Écritures, et qui seule a le droit de commander l'obéissance. Cependant Crusius ne s'inquiète guère de montrer à quels signes on peut reconnaître avec certitude une règle si haute : tant il est persuadé qu'elle s'énonce simplement et impérieusement. L'autorité particulière à cette loi atteste d'ailleurs, selon lui, l'existence du législateur spirituel, et forme non-seulement la sanction de la vie intérieure ou religieuse, mais son lien avec la vie pratique et sociale. La tige commune à ces deux sortes de vie, Crusius l'appelle la *vie raisonnable*, celle qui se conforme en tout aux décrets d'une sainte et infaillible raison[1].

Si, comme critique et comme dogmatiste, Crusius encouragea Kant, et l'inspira de plusieurs manières, il agit encore plus directement sur un autre ordre de penseurs, dont Leipzig était la résidence principale. A cet égard, nommons d'abord un de ses collègues, un de ces aimables et fins moralistes qui, sachant unir le goût de l'érudition à l'étude impartiale de l'âme et de la nature, se considéraient parfois comme des disciples

[1] Voyez Crusius, *Métaphysique*, § 235, 250, 382, 383 (en allemand). Comparez son *Guide de la vie raisonnable* (2e édit. 1751, en allemand).

de Leibniz. Ernest Platner ne mourut qu'en 1818 et survécut à Kant quatorze années ; mais des chagrins domestiques avaient paralysé sa plume dès 1790 : il faut donc l'aborder avant son illustre antagoniste. L'élégante pureté de sa diction, les grâces naturelles de son style et de son esprit, la sûreté de son goût délicat, fruit d'un commerce assidu avec l'antiquité, la variété choisie de son savoir, la longue admiration de son auditoire et de ses lecteurs, l'enthousiasme fervent d'un Jean-Paul[1], tout cela recommande vivement la mémoire de Platner. Ce fut en 1772 qu'il s'élança au premier rang de ceux qui menaient alors de front plusieurs sortes d'études, telles que l'histoire de l'homme en général, et l'histoire particulière de la pensée humaine, les regardant comme les matériaux d'une science commune et plus haute, que Platner appelait *l'histoire de la conscience humaine*[2]. La connaissance dont il partait, c'était la physiologie, qui venait de recevoir de Boërhaave et de Haller une impulsion plus vive, une direction plus assurée. La croyance où il s'arrêtait, c'était la foi naturelle en Dieu, auteur de la constitution de l'homme physique et moral, et dispensateur de sa destinée présente et future. Chemin faisant il réfutait, par des exemples décisifs, avec une ironie attique, quelques savants dont il avait beaucoup emprunté, mais qui s'obstinaient à réduire aux connaissances

[1] Voyez M. Spazier, *Biographie de Jean-Paul* (1835). T. II, p. 11 (en allemand).

[2] Voyez la préface de sa *Nouvelle Anthropologie* (1790) ; et ses *Aphorismes philos.* (1776).

physiques et médicales toute la science humaine, y compris le droit et la morale.

Par ces utiles habitudes, Platner fut le maître ou le modèle des Tetens et des Irwing. Peut-être fut-il même, en quelques endroits, dépassé par Tetens, qu'on a surnommé avec raison le *Locke germanique*. Dans ses ingénieux *Essais sur la nature humaine*[1], et dans ses autres productions, celui-ci se fit remarquer, non-seulement par l'étendue des recherches et la sobre précision des aperçus, mais par la fermeté judicieuse dont il discutait le scepticisme de Hume. Vous vous flattez de tout renverser, dit-il à cet athlète redoutable, en donnant le principe de cause pour un jeu de la fantaisie, pour une combinaison d'idées abstraites ; mais vous aurez de la peine à dissimuler l'erreur par laquelle vous débutez et qui ressemble fort à un sophisme. Vous commencez par réduire ce principe à une simple succession dans le temps, à une association chronologique ; et puisqu'il n'est pas toujours aisé de montrer que tel phénomène est réellement l'effet ou l'œuvre du phénomène qu'il suit, vous affirmez hardiment que toute cause n'est elle-même qu'un phénomène, envisagé par l'imagination et par l'habitude comme l'antécédent d'un autre phénomène, mais dont personne ne saurait démontrer l'efficacité réelle et le pouvoir productif. Ainsi, de prime abord, vous excluez un genre de liaison fort connu pourtant, qui n'est pas seulement une succession dans le temps, mais qui tient à une production effective, à une sorte de création ; qui

[1] Publiés en 1777.

atteste, par conséquent, un rapport de dépendance nécessaire entre le fait engendré, ou l'effet, et le fait générateur, ou la cause. Comment, si vous niez ce rapport, expliquerez-vous les mouvements de la volonté, ou, si vous aimez mieux, les mouvements des muscles et des nerfs ? Ce n'est pas le temps qui les fait naître, quoiqu'ils apparaissent à un moment déterminé : c'est d'une force qu'ils procèdent, bien qu'ils succèdent à d'autres mouvements. La preuve qu'ils en procèdent, c'est qu'ils cessent d'apparaître du moment que la force s'altère et s'épuise. Cette force, cette puissance d'initiative, cette faculté d'agir spontanément, voilà ce que le genre humain appelle une cause, et voilà ce qui s'exercerait en réalité alors même que notre esprit ne concevrait pas l'inséparable liaison des effets avec leur cause. L'obstination que vous mettez à proscrire les causes dépose contre votre théorie, car elle montre ce que peut la volonté pour l'interprétation des faits, et combien d'illusions systématiques elle sait *causer*. L'habitude, qui explique tout à votre avis, n'explique rien, tant que vous n'aurez pas fait voir pourquoi l'esprit humain incline si constamment à rapporter l'effort de la main à l'impulsion de l'âme, à imputer à la tête les mouvements du bras, à rendre votre cœur, comme votre plume, responsable des égarements où vos écrits peuvent entraîner vos lecteurs. L'habitude suppose elle-même une source, un principe d'action. Quelle confiance méritent enfin vos raisonnements, lorsque vos admirateurs s'acharnent à les tourner contre la cause première, contre cette puissance à laquelle

remonte l'ensemble des choses, ou, pour parler votre langage, qui précède cette collection suivie de phénomènes que l'on a coutume d'appeler le monde [1] ?

L'auteur, de trempe analogue, qui se plaçait à côté de Tetens, François d'Irwing, repoussait de même, dans ses *Expériences et recherches sur l'homme* [2], par les lumières réunies de la médecine et de la psychologie, les fausses et pernicieuses assertions d'autres médecins et d'autres psychologues, tels que La Mettrie et Helvétius. Il les repoussait d'autant plus sûrement qu'il annonçait moins le dessein de les combattre. Cette réserve lui fut reprochée, non-seulement comme défaut de courage, mais comme s'il eût penché lui-même vers le matérialisme. Pour comprendre un reproche si mal fondé, il faut se souvenir que d'Irwing, Tetens, Platner et leurs nombreux imitateurs portèrent parfois le scrupule scientifique jusqu'à un demi-scepticisme, entretenu chez eux, au surplus, par une prédilection marquée pour Cicéron et pour l'urbanité académique. Hésitant à prendre parti, soit pour les *idées innées*, soit pour *la sensation et ses transformations*, pouvaient-ils échapper aux accusations contradictoires, si rarement épargnées aux esprits modérés ?

Parmi ces nobles esprits se distinguait un autre représentant de l'une des tendances religieuses de la philosophie au XVIII[e] siècle, Moïse Mendelssohn. Ce cœur humble et vertueux, ce sage généreux, plus habile

[1] Voyez Tetens, *Essais sur la nature humaine*. T. II, *passim* ; et les deux remarquables *Essais* qu'il publia dans les *Beitraege* de Kramer. T. II, p. 137, sqq. T. IV, p. 1, sqq.

[2] 4 volumes. 1778, Berlin, in-8, en allemand.

écrivain que penseur énergique, prosateur d'un goût excellent, moraliste sans originalité et sans feu, mais non sans une justesse gracieuse et piquante, dialecticien d'une clarté rare en Allemagne et d'une élégance trop soutenue même, était aussi dévoué à la science qu'à l'humanité, et restera toujours une des gloires de ce qu'il appelait sa double nation, des lettres allemandes et du culte judaïque. Ce fut à bon droit que Lessing le célébra sous le nom de *Nathan*, et Gœthe sous celui de *Saint Humanus*. Leibnizien tempéré et délicat, observateur assidu et fin connaisseur de l'âme et de ses mystères, auteur qui voulait écrire comme La Bruyère, non *divinement*, mais *raisonnablement*, il fut le guide et l'exemple, autant que le rival de plusieurs écrivains que l'Allemagne tient pour classiques. Sulzer, Garve, Zimmermann, Abbt, Engel, Jacobi marchèrent sur ses traces avec une sympathie mêlée de reconnaissance. Par deux ouvrages très connus, il contribua non-seulement à raffermir les vérités religieuses de la raison, mais à contrebalancer les folles et divertissantes tentatives des beaux esprits et des esprits forts qui, disait-il, commençaient par *penser joliment* [1] et finissaient par borner l'homme à la matière et au néant. Dans les *Matinées*, ou *Leçons sur l'existence de Dieu*, Mendelssohn recourt volontiers aux raisonnements métaphysiques. Dans le *Phédon*, ce livre ingénieux, qui est tour à tour imitation et œuvre originale, il consomme la tâche entreprise dans l'autre écrit, en essayant de prouver l'immortalité des âmes. La marche

[1] Mendelssohn, *Écrits philos.* I, p. 220 (en allem.).

qu'il suit dans ses démonstrations touchant Dieu est correcte, circonspecte, mais languissante. Une chose qui n'est pas, répète-t-il sous plusieurs formes, doit être possible ou impossible. Si elle est impossible, c'est qu'elle se contredit dans ses dispositions intérieures. Si elle est possible et qu'elle vienne à se réaliser, l'existence ne fera que s'ajouter à sa nature comme un mode ou un accident, comme une dépendance. Or, un pareil genre d'existence ne saurait convenir à l'Être parfait. Cet Être est donc réel, ou bien son essence renferme des éléments contradictoires. Mais s'il contenait des éléments semblables, nous serions incapables de le concevoir et de lui accorder les caractères d'un être réellement existant. Et cependant, ne sommes-nous pas forcés de le concevoir et même de l'adorer comme un être nécessaire? Au surplus, quand nous disons *nous*, nous exprimons non-seulement notre conviction invincible, mais une condition imposée à chaque être pensant. Or, ce que tous les êtres pensants sont obligés de concevoir est nécessairement vrai et vivant. Dieu vit donc, Dieu est donc l'élément vital de la pensée humaine, sa source et son objet éternel [1].

En ce qui concerne la nature divine, Mendelssohn a des sentiments que nous retrouverons chez Rousseau. Il veut aussi que la religion, par-dessus tout équitable et tolérante, se compose de lois et non pas de dogmes; et forme une croyance intime, un culte purement intérieur, qu'il met bien avant la foi dogmatique et extérieure. Mais malgré ce vœu de liberté religieuse, Mendelssohn, par suite d'une contradiction où Rousseau tombera de même, accorde à l'État le droit d'exiger que chaque citoyen croie en Dieu [1]. L'ouvrage où il cherche à reproduire Platon et non à l'effacer, le *Phédon*, brille par le ton et l'expression, plus que par le fond et par la force des idées. Dans un langage simple, élevé, insinuant, persuasif, mais dépourvu de verve, et surtout de profondeur, Mendelssohn expose des vues sur la persistance de l'âme, telles qu'en devait avoir un admirateur de Socrate et un libre interprète de Leibniz. L'absolue simplicité, l'invariable identité de l'âme, l'unité métaphysique de la *monade* pensante, voilà ce qui lui paraît une caution suffisante de l'immortalité individuelle. Néanmoins, il ne néglige pas d'invoquer certaines garanties morales ou religieuses, et particulièrement la sagesse du Créateur. Il lui semble impossible que l'âme se détruise spontanément ou s'épuise naturellement; pour qu'elle pérît, il faudrait donc un acte surnaturel, un miracle. Mais un miracle servant à un but pareil serait contraire à la nature de l'Être qui seul pût l'opérer : il démentirait la sagesse divine. Du reste, ne faut-il pas que l'âme humaine soit impérissable par rapport à Dieu même? Oui : le but de la création et son dernier effort, c'est l'homme connaissant toujours mieux l'ensemble des œuvres divines. Mettre fin à cette connaissance progressive, ce serait donc faire en sorte que le but de la création fût manqué. Mais point de connaissance sans

[1] Voyez Mendelssohn, *Œuvres compl.* T. VI, p. 275 sqq. et le *Mémoire*, couronné à Berlin en 1761, *sur l'évidence des vérités métaphysiques*.

[1] Voyez son plus bel ouvrage : *Jérusalem*.

conscience de soi et d'autrui , sans activité permanente et durée continue, sans destinée future et infinie. Tel est, en résumé, le raisonnement que Kant traitera de *paralogisme*, et qu'il combattra d'autant plus ardemment qu'il avait en grande estime un émule qui lui paraissait *incomparable*, et dont il enviait le talent d'écrire à l'égal des qualités d'un Fontenelle, ce *favori des Muses* [1].

Quelque grande que fût la vénération dont l'Allemagne entourait Mendelssohn, c'était un autre écrivain qui dominait les théistes les plus habiles du Nord. L'érudit Samuel Reimarus, l'exact et judicieux éditeur de Dion Cassius, le gendre dévoué et le fidèle collaborateur de l'helléniste Fabricius, mourut à Hambourg en 1768, après de longues années de souffrances; mais après y avoir enseigné quarante ans, avec le même succès, les humanités, la philosophie et les sciences naturelles. Hambourg s'énorgueillit justement d'avoir donné le jour et ouvert une carrière honorée à l'un des hommes qui prouvèrent le mieux qu'un savoir solide n'étouffe pas le jugement. Les opinions les plus passionnées, les plus diverses se rencontraient alors dans cette libre et opulente cité, dont les vastes affaires et les mœurs licencieuses agitaient fortement les études et les intelligences. Sur un fond dominant qui est le caractère indigène même, c'est-à-dire sur l'esprit d'action et d'observation, sur un sens aussi ferme, mais plus souple que le sérieux hollandais, se détachaient des directions extrêmes. Ici l'intolérance orthodoxe du

[1] Voyez Kant, *Œuvres compl.* T. I, p. 390; XI, p. 164.

pasteur Gœze, ce mortel ennemi de Lessing; là l'épicurisme contenu de Hagedorn, imitateur moins facile que patient d'Esope et d'Anacréon; plus loin le grossier matérialisme de Brockes, si vain d'un titre qui devait refleurir de nos jours, celui d'*émancipateur des sens*. Au milieu de ces influences belligérantes s'élevait le groupe paisible dont Reimarus était l'âme, et dont l'unique passion était l'étude combinée de Dieu et de la nature. Tout ce qui honore véritablement la sorte de génie propre aux Hambourgeois appartient, en un degré supérieur, aux ouvrages de Reimarus. Si la justesse et la rectitude caractérisent sa *Logique*, la sagacité d'investigation et la puissance d'induction font remarquer son livre sur *l'Instinct des animaux*, ce livre où, digne prédécesseur des Kirby et des F. Cuvier, il montre si sûrement que chaque animal est porté au bien-être et à la conservation de son espèce, par un penchant inné, ineffaçable, par un art admirablement industrieux, qui n'est point appris et qui en même temps n'est susceptible d'aucun perfectionnement. Toutes ces qualités distinguent encore davantage son traité *Des principales vérités de la religion naturelle*.

C'est là un travail auquel il faut s'arrêter, non-seulement parce qu'il n'est connu en France que par deux chapitres qui en furent traduits à Berlin, sous le titre d'*Essai sur la Providence* [1]; mais parce qu'il forme sans contredit un des ouvrages les plus sains et les plus utiles du XVIII[e] siècle, un de ceux qui pour-

[1] *Essai sur la Providence*, traduit de l'allemand de M. Reimar, par M. Erman. Berlin, 1768. 8.

raient servir de nos jours encore. « Je me propose, y dit l'auteur, de rendre évidentes les vérités de la religion naturelle ; et si je l'entreprends, c'est parce que je me suis convaincu, d'une part que les preuves tirées de l'Écriture sainte ne contentent plus tout le monde, d'autre part que tout le monde n'est pas capable d'approfondir les mystères de la métaphysique[1]. » Ce dessein si sensé, il l'accomplit de deux manières, tantôt en combattant, et tantôt en enseignant. L'importance de sa polémique est facile à comprendre, lorsqu'on sait à quels adversaires il s'attaquait. Nous en nommerons les principaux : Spinosa et La Mettrie, Bayle et Hume, Robinet et Maupertuis, Buffon même et J.-J. Rousseau. Si Reimarus brille dans la partie dogmatique, selon Tennemann[2] même, par la profondeur et la clarté, il déploie, en discutant, d'autres avantages non moins précieux. Toujours sobre et précis sans sécheresse, toujours scrupuleux et impartial, il se garde d'outrer, d'altérer les opinions de ses antagonistes, en même temps qu'il relève nettement les faibles qu'il y découvre. Ce qu'il se plaît surtout à signaler, ce sont les contradictions où elles tombent soit avec les faits, soit avec elles-mêmes. Alors, il est vrai, il ne dédaigne pas de mêler au raisonnement une légère dose de plaisanterie, ou plutôt de bon sens piquant. La Mettrie et les athées, dit-il, jouissent avec passion de leurs sens et trouvent qu'aucune partie du corps n'est inutile ; mais ne songez pas à leur faire avouer que l'œil est

[1] Préface.
[2] *Hist. de la Philos.* T. II, § 371.

fait pour voir et l'estomac pour digérer[1]. M. Rousseau, dit-il ailleurs, veut que son homme primitif et naturel soit « plus bête que les bêtes, » afin de se bien porter et d'être exempt des misères que la culture d'esprit et le commerce social peuvent occasionner ; mais ce dessein ne l'empêche pas de conférer à son favori des dons infiniment supérieurs à la nature animale, comme la faculté d'agir librement et de toujours perfectionner son caractère, c'est-à-dire des dons tout à fait inutiles à un si candide et si stupide solitaire[2].

Autant Reimarus excelle à défendre ses idées, autant il sait attaquer celles des autres. J'ignore ce qu'il faut louer davantage, des endroits où il harcèle l'athéisme et le panthéisme ; ou des passages plus nombreux qui doivent justifier soit les causes finales, soit en général les croyances auxquelles Leibniz avait adhéré. Leibniz, voilà son principal maître. Les services rendus par ce grand homme sont *immortels*, dit-il. Lui-même il voudrait à son tour en rendre quelques-uns dans une sphère moins haute, en conduisant aussi, par le chemin le plus droit, au travers des imperfections humaines, à la connaissance et à l'amour de l'Être le plus parfait[3]. Reimarus, au surplus, tente de remplir quelques vides laissés par la célèbre *Théodicée*, notamment ceux qui concernent la création du monde et l'immortalité des âmes. Les regards fixés sur le monde futur, presque autant que sur le spectacle si ré-

[1] *Des princip. vér. de la religion natur.* X, 12 sqq.
[2] VII, 2-7.
[3] IX, § 2.

gulier de la nature, il pense de la divine Providence ce que Socrate avait dit des ouvrages d'Héraclite : « Ce que j'en comprends me semble excellent ; je dois en penser autant de ce que je n'entends pas » [1]. Ainsi que Leibniz, Reimarus prend plaisir à considérer, à peser la sagesse divine, ce *choix constant du meilleur*, et à la suivre scrupuleusement dans la création, qu'il voit toujours aboutir à la prédominance et au bonheur des êtres animés. Mais, comme Leibniz aussi, Reimarus croit que, si l'espèce humaine est visiblement faite pour dominer le globe qu'elle habite, l'homme individuel s'abuse évidemment dès qu'il se regarde comme le centre de l'univers et qu'il prétend faire servir docilement le monde entier à sa félicité privée. « C'est là borner la perfection de Dieu, dit Reimarus, c'est amoindrir et défigurer les œuvres divines, c'est renverser l'ordre éternel et créer à plaisir des désordres imaginaires, c'est aspirer étourdiment à une fin qui est hors de notre portée et contraire à notre destination, c'est enfin forger follement de ses propres mains une longue chaîne de mécomptes et de chagrins. » Voilà comment les études profondes et détaillées de Reimarus sur l'histoire naturelle deviennent une justification, pour ainsi dire zoologique et physiologique, des pages où Leibniz avait cherché à démontrer spéculativement la Providence et ses droits.

Avant de retracer rapidement le tableau de ces savantes et intéressantes études, ne faut-il pas s'informer de la manière dont l'auteur légitime l'instrument

[1] IV, § 15. Cf. Diogène-Laërce. II, 22.

qu'il y emploie, le principe même des causes finales ? Ce principe que la peur des *qualités occultes* avait fait repousser à Descartes, et qu'elle pouvait faire paraître à Malebranche une *occupation des gens oisifs ;* ce principe que Bacon avait écarté par un bon mot que Bolingbroke [1] lui-même ne pouvait s'empêcher de blâmer : « ce sont des vierges consacrées à Dieu, mais infécondes ; » ce principe que Bossuet et Fénelon avaient invoqué en faveur de ce qu'ils nommaient les *conseils* ou les *desseins* de Dieu, ne devait guère trouver grâce dans un siècle idolâtre de Bacon, et par conséquent beaucoup plus exclusif que l'éloquent chancelier. Bien que partisans du pieux Newton, Maupertuis, d'Alembert, Buffon figurent parmi les contempteurs des causes finales. Buffon [2] et d'Alembert [3] les proscrivent des sciences physiques et mathématiques. Maupertuis [4] les bannit même des sciences morales et spéculatives. A leurs yeux, ce sont des hypothèses arbitraires, des pétitions de principe, des essences chimériques, des *êtres moraux*, des *bagatelles* même, en un mot, des fictions nuisibles à la saine connaissance de la nature. Certes, continue Reimarus, l'opinion de gens si habiles est très grave, mais leur conduite n'a pas moins de poids ; or, leur conduite rappelle fréquemment celle de

[1] Le mot du chancelier, dit Bolingbroke, est plus joli qu'exact, *rather prettily than truly* (*Works*. T. III, p. 403). — D'Alembert voit au contraire, dans cette comparaison, *beaucoup de finesse et de vérité*. (*Mélanges de litt.* T. I, p. 257.)

[2] *Hist. natur.* T. I, p. 2.

[3] *Mélanges de littér.* etc. T. I, p. 257.

[4] *Essai de Cosmol.*, au commencement et *passim*.

ce fameux prosateur, le *Bourgeois gentilhomme*[1]. Sans le savoir, ils cèdent à l'empire des causes finales. Ils y rendent hommage lorsqu'ils goûtent le plaisir de contempler la nature, lorsqu'ils se réjouissent d'en saisir les secrets, lorsqu'ils représentent le monde comme un ouvrage exquis, parfait; lorsqu'ils raisonnent sur les convenances et les avantages des objets créés, ou du moins sur leurs rapports mutuels; et même lorsqu'ils raisonnent simplement par analogie, c'est-à-dire en supposant d'emblée que de certaines règles, une certaine intelligence, règnent dans le monde physique. Loin de prouver ainsi que la nature contredit la loi des causes finales, ne montrent-ils pas plutôt qu'ils se démentent eux-mêmes; qu'au fond ils professent aussi ce qu'ils appellent un préjugé métaphysique, et que leur opposition immodérée n'est elle-même qu'une prévention de système?

Contre Buffon et d'Alembert, Reimarus va donc soutenir ces trois articles : 1° que les causes finales ont un fondement aussi solide dans la nature que dans la raison; 2° qu'elles sont utiles aux sciences naturelles, en conduisant à d'importantes découvertes; 3° qu'en tout cas, il est permis aux philosophes de les mettre en relation avec les vérités de l'histoire naturelle.

Suivons-le dans le développement de ces propositions, qui semblent n'avoir encore rien perdu de leur valeur.

La nature des corps, dit Reimarus, autorise et sug-

[1] *Religion nat.*, IV, § 16.

gère elle-même l'idée et l'usage des causes finales. Nul objet inanimé ne peut se comprendre qu'autant qu'il est rapporté aux êtres vivants, et par son existence et par sa constitution. Ce genre de rapport est-il arbitraire, *moral* et non pas physique, comme on le prétend? Mais Buffon lui-même avoue que, par ses organes, ses facultés, ses penchants, l'homme a une convenance manifeste avec le monde qui l'entoure. Cette convenance ne viendrait-elle que de l'organisation, ou même de l'imagination humaine? Non, car les objets qui forment l'autre terme de ce rapport sont réels, ont des forces et suivent des lois. Ils sont tellement réels que nos inclinations et nos pensées ne peuvent ni les faire, ni les défaire, ni même les modifier essentiellement. Il y a plus : quoique ces objets soient nécessaires à la vie de l'homme, ils n'ont pourtant de sens et de destination que par l'utilité dont ils sont pour cette vie; ils n'ont qu'une perfection externe et relative, c'est-à-dire subordonnée, proportionnée au bien de l'humanité. N'en résulte-t-il pas que cette perfection, encore qu'elle soit relative à nous, est antérieure à notre existence, indépendante de notre volonté, et par conséquent inhérente à la nature des choses? Ou deviendrait-elle arbitraire, imaginaire, dès que nous commençons à la sentir et à la comprendre? S'il en était ainsi, la seule connaissance du rapport de cause et d'effet rendrait également factice ou fictif ce rapport si indispensable aux sciences naturelles. Concluons plutôt que la correspondance de notre nature avec celle des objets extérieurs, n'étant pas notre œuvre et ne

pouvant pas être celle d'objets inintelligents ou même inanimés, a été établie par l'artiste du monde, par le constructeur de cette machine immense où les choses sans vie servent aux êtres vivants. Ce n'est pas tout encore : une institution si constante a dû se trouver d'abord dans l'intelligence du Créateur, sous la forme de but, de dessein, et d'un dessein à l'accomplissement duquel concourrait comme moyen le monde matériel tout entier. Les derniers effets d'exécution, disaient judicieusement les scolastiques, ont été les premiers dans l'intention, *ultimum in executione, primum in intentione*. La raison première, la première cause de cette chaîne de moyens et de fins, il faut donc l'aller chercher dans la pensée du Créateur; ou bien, si vous refusez de remonter jusque-là, ayez le courage de considérer l'univers comme un outil sans but connu, comme un instrument sans utilité connaissable, comme un ouvrage sans destination possible et sans auteur véritable.

S'adressant ensuite à ceux qui déclarent les causes finales superflues ou même pernicieuses dans les sciences naturelles, Reimarus commence par une remarque de bon sens. Ici on peut trop faire, dit-il; on peut aussi ne pas faire assez. On fait trop en prétendant que l'on connaît tous les genres de destinations assignées aux êtres vivants, par cela seul que l'on aperçoit le but général des choses créées. On oublie alors que les fins particulières des espèces diverses, et même des divers individus, peuvent être atteintes par des moyens infiniment variés. On oublie surtout que notre raison

ne suffit pas pour résoudre tous les problèmes relatifs aux intentions divines par une seule notion, celle du chemin le plus court ou du moyen à nos yeux le plus simple. Mais on ne fait pas assez, lorsqu'on avance que le principe des causes finales, quelque étroitement qu'on l'unisse aux éléments certains de l'histoire naturelle, ne peut nous aider en aucune recherche scientifique. Qui ne sait, au contraire, par d'illustres exemples, combien ce principe a contribué à la découverte des plus importantes vérités. Ce fut la ferme conviction de la sagesse de Dieu, manifestée et appliquée dans l'organisation et le gouvernement de la nature, qui dirigea Philolaüs et Copernic, Colomb et Kepler, Leibniz, Newton, les Bernoulli. C'est grâce à cette conviction que la science est arrivée à connaître le mouvement de notre globe, celui de la lumière de notre atmosphère, l'existence du Nouveau Continent, l'aplatissement polaire, l'équilibre et les rapports respectifs des planètes, l'échelle continue des êtres, le plan simple de la nature, l'unité du genre humain [1]. Pour découvrir ces faits capitaux, les inventeurs étaient partis, non pas du hasard, mais de diverses maximes religieuses et raisonnables à la fois, qui peuvent toutes se réduire à celle-ci : rien n'existe en vain, mais tout suppose une destination bienveillante et sage, qu'il importe de constater positivement.

[1] Pour savoir à quel point Buffon lui-même est conduit, à son insu, par le principe des causes finales, en jetant les fondements de la physiologie et en précédant Camper, Blumenbach et Cuvier, il suffit de lire l'attachante et savante étude sur les *Travaux de Buffon* par M. Flourens.

Toutefois, alors même que les causes finales seraient inutiles aux sciences, qu'est-ce qui pourrait empêcher le savant de les combiner avec l'étude de l'histoire naturelle? Cette combinaison est-elle désirable, inévitable même? Oui, parce que personne ne comprend un objet qu'après en avoir aperçu la cause, et parce qu'une cause efficiente n'est pas intelligible par elle-même, mais a besoin, pour le devenir, que l'on sache pourquoi elle agit, à quoi ses opérations doivent aboutir ou concourir. L'histoire naturelle nous pousse donc elle-même à une recherche plus haute. Est-ce connaître suffisamment la nature des plantes, la structure des animaux, que d'en voir les éléments et les parties, sans en apercevoir l'usage et le but? L'araignée file sa toile où elle peut, la cigogne émigre dès qu'arrive une certaine saison : à quelle fin? Un artiste tellement initié à la composition d'un ouvrage qu'il pourrait l'imiter et le reproduire exactement, serait-il cru, s'il prétendait qu'il n'en connaît pas la destination? Il en est ainsi de l'ouvrage qui s'appelle univers. Bannissez-en toute idée de dessein, vous n'y verrez plus de liaison aucune, nulle dépendance mutuelle. Vous n'y pourrez plus voir que du chaos, qu'une succession inintelligible de formes et de mouvements, qu'une suite de phénomènes géométriques et mécaniques, ou si l'on veut, de causes aveugles, incapables d'expliquer la position propre et l'influence respective des choses. Alors, plus de perfection ni externe ni interne; plus aucun de ces plaisirs que produit la vue de l'ordre et de la beauté; plus de repos d'esprit, plus de paix d'âme.

Rappelez, au contraire, la notion de dessein, et l'énigme pourra être devinée. Le monde vous apparaîtra comme l'habitation de toutes espèces d'êtres vivants, faite pour leur développement et leur bien. Vous comprendrez pourquoi vous êtes placés au milieu d'une multitude de corps qui ne jouissent pas pour eux-mêmes de leur existence; pourquoi l'univers est divisé en tant de parties dont la figure est uniformément ronde; pourquoi toutes ces sphères sont rangées dans tel ordre et à telle distance respective, sous l'empire de telle force, de telle loi; pourquoi une sphère lumineuse se trouve entourée de plusieurs sphères opaques; pourquoi celles-ci parcourent les alternatives de nuit, de jour, des saisons, nagent dans un éther subtil, et se couvrent d'une vapeur plus dense et de plantes variées; pourquoi les organes et les instincts des êtres vivants sont disposés et dirigés d'une façon particulière; pourquoi ces êtres expriment ensemble tous les genres possibles de vitalité, en même temps qu'ils composent une chaîne continue, où il ne manque point d'anneau, où chaque anneau se trouve doué de la puissance de goûter la vie qui lui est propre et de remplir la destination qui renferme son bonheur.

Ce que Reimarus répond à Maupertuis achève de justifier le principe qu'il vient de défendre contre d'Alembert et Buffon. « Notre intelligence est trop faible, avait dit le spirituel auteur de l'*Essai de Cosmologie*, pour connaître la destination des choses, les rapports qu'elles ont entre elles et avec le tout. » Faux raisonnement! De ce que l'on ne peut connaître

tous les rapports des choses avec l'ensemble, toutes les parties de leur destination, suit-il en effet qu'on n'en puisse rien savoir absolument ? Ne voit-on rien, parce que l'on ne voit pas distinctement chaque détail ? Mais qui ne voit pas l'usage général du soleil, ou l'utilité des membres de notre corps?... « Cependant, reprend-on, vous prêtez souvent à Dieu des intentions humaines, indignes de sa majesté. Quoique l'on puisse admettre que tout doit avoir une destination, comment la déterminer?... » A quoi Reimarus réplique ainsi : Dieu n'a pas caché son action, du moins en ce qui touche ces desseins importants que l'entendement le plus simple est en état de lire avec clarté. On abuse de ce genre d'inductions, sans doute ; mais faut-il pour cela s'en abstenir totalement ? Si je ne comprends pas chaque page d'un livre instructif, je ne m'interdis pourtant pas de l'étudier, je suis même sûr de n'en avoir pas moins saisi l'esprit et les idées fondamentales. Circonspection, prudence, patience, voilà les conditions qui font éviter l'abus et qui fortifient le bon usage... « Vous vous perdez, objecte-t-on enfin, dans la recherche de *bagatelles* qu'il faut laisser à ceux qui n'en sentent pas la frivolité [1]... » Si les défenseurs des causes finales peuvent aller trop loin à cet égard, leurs adversaires se trompent encore davantage, en qualifiant de bagatelles les détails minimes de la création, ce monde des infiniment petits, qui ne révèle pas moins que le monde des infiniment grands la sagesse et la puissance du Créateur. Rien de ce qui se rapporte au

[1] Maupertuis, *Essai de Cosmologie*, p. 7, 25.

plan de la création n'est petit ou méprisable. L'intelligence divine ne serait plus divine, si elle ne paraissait pas dans les moindres combinaisons de la matière et de la vie. Pourquoi nous blâmer de ce que nous considérons la toile d'araignée comme un indice de la perfection créatrice ? Cette toile qui vous fait rire atteste un art accompli, relativement à la conservation de son ouvrière ; et puisque l'araignée n'a appris cet art de personne et ne l'a pas inventé d'elle-même, ne l'a-t-elle pas reçu, pour lui tenir lieu d'intelligence, d'une main invisible qu'il est difficile de méconnaître et de mépriser [1] ?

Lorsqu'on descend du dessein général de la création à la considération des desseins particuliers, Reimarus le fait remarquer plus d'une fois, on peut se tromper de deux façons. D'abord quand, de l'utilité manifeste d'un objet, on induit qu'il ne saurait avoir aucun autre usage : en effet, une même organisation comporte plusieurs sortes d'applications. Ensuite, quand on se guide uniquement par l'analogie qu'un objet présente avec d'autres objets : la ressemblance des choses naturelles n'admet-elle pas bon nombre de divergences ? Mais on s'égarerait bien plus en concluant que la nature produit des objets qui sont sans utilité, sans but aucun. Une règle fort sûre peut nous conduire ici comme en tout genre de causes : nous ne pouvons être certains d'avoir saisi la fin réelle d'une existence, et sa convenance spéciale, que là où le contraire est évidemment impossible. Cette règle, Reimarus l'applique, par

[1] Reimarus, *Religion natur.*, IV, § 13.

exemple, en disant : les planètes ont des habitants, parce qu'elles ont dû être créées pour servir de siége à des êtres vivants ; les animaux ont vie et âme, parce qu'ils ont des organes, c'est-à-dire des instruments faits pour sentir et agir.

Après avoir détruit les plus fortes objections, Reimarus entre en matière, c'est-à-dire essaye de faire voir, appuyé à la fois sur le principe des causes finales et sur la constitution du monde animal, que Dieu a tout organisé pour les êtres vivants, et a créé les êtres vivants pour leur bien. Cette vaste et simple induction, il la développe, à travers deux savants morceaux, par une série d'observations naturelles du plus haut intérêt. Le point dont il y part, c'est qu'il existe un monde physique, composé d'animaux et d'hommes. Ces hommes, ces animaux ont eu un commencement, comme ils auront une fin, puisque tous ceux qui ont existé avant eux sont nés et morts. Ils ont dû commencer, non-seulement quant à leur individualité, mais quant à leur espèce. A l'origine de chaque race se doit trouver un premier couple. Il serait absurde non-seulement d'admettre une série infinie de générations antérieures sans génération primitive, mais de mépriser les témoignages de l'histoire universelle, d'après lesquels notre globe, d'abord désert, vit ses habitants se disperser peu à peu sur toute sa surface, ses langues et ses arts sortir d'une même souche et se tenir comme les branches d'un même arbre. Mais si les êtres animés ont commencé, de qui ont-ils reçu la vie ? Ou du monde purement matériel et inanimé, ou

d'un principe distinct et indépendant de ce monde. Or, il est aisé de se convaincre que leur naissance n'est pas due à la matière brute. On disserte beaucoup sur ce qu'il a plu d'appeler *génération équivoque*, sur une théorie de production selon laquelle la chaleur du soleil, en faisant fermenter le limon, engendrerait spontanément des êtres vivants et organiques. On prétend aussi qu'il y eut de toute éternité, pour chaque espèce d'animaux, des œufs, des semences nettement déterminées. On suppose même que l'aveugle hasard puisse à lui seul composer des corps où brille un art infini, une intelligence accomplie. Mais ces hypothèses font-elles autre chose qu'éluder ou aggraver la difficulté ? Le soleil ne saurait tirer du limon terrestre les éléments qui n'y sont pas contenus : la terre est la nourrice, mais non la mère des hommes, et le soleil n'est que leur instituteur. On ne conçoit pas non plus que les œufs primitifs, les essences spermatiques, s'il y en eut jamais, se soient formés eux-mêmes. On ne comprend pas, enfin, que le hasard ait partout établi de l'ordre, en faisant en sorte que toute chose réponde à une intention et réalise un dessein marqué. Ce n'est donc pas la masse matérielle, c'est un principe tout différent, qui est l'auteur des êtres animés.

Loin de se borner à cette première exposition, Reimarus montre avec plus de netteté encore que le monde brut, auquel seul on s'obstine à ramener l'existence des êtres vivants, est en lui-même inerte ; et que s'il se meut, c'est à la manière d'une machine qui reçoit l'impulsion et dont les moindres mouvements

se rapportent à un but qui lui est étranger. En effet, si le but de ce vaste mécanisme appartenait à la matière même, celle-ci aurait en elle toute sa destination et manifesterait une perfection interne, une sensibilité, une intelligence, une volonté propres. Mais c'est l'inverse dont elle fait preuve. La perfection dont elle est susceptible est toute relative, et la fin où elle est forcée de tendre se trouve hors d'elle, dans les êtres vivants qui s'en servent : elle n'a de valeur qu'à proportion des avantages qu'elle procure aux animaux et aux hommes. Ceux-ci renferment seuls la raison des propriétés et des déterminations qui appartiennent à la nature [1]. Aussi, en considérant les êtres vivants, a-t-on le droit de les séparer du monde purement matériel, lequel peut exister sans eux, comme une maison sans habitants.

De là que suit-il à l'égard du principe qui est tout à la fois cause du monde inanimé et auteur des êtres animés? Ceci d'abord : c'est que Dieu créa l'un pour le bien des autres. Puis, qu'il n'est pas possible de comprendre le rapport du monde inanimé au monde vivant, ni la présence de tous deux, sans admettre l'existence de Dieu, c'est-à-dire d'un Être qui voulait non-seulement que les deux ordres de choses fussent, mais que l'un eût avec l'autre une constante relation de moyen à fin. En d'autres termes, s'il y a des rapports de dessein dans la nature, la nature a pour auteur un Être intelligent; s'il n'y en a point, le nom de Dieu ne signifie plus rien du tout [2].

Après s'être assuré ainsi de l'existence de Dieu, après

[1] IIIe Traité. [2] IVe Traité.

avoir acquis le droit de considérer les desseins de la nature comme des intentions divines, Reimarus essaye d'exposer en détail les vues particulières de Dieu sur le règne animal. Il l'essaye, autant pour tracer une image plus vive de la sagesse, de la bonté, de la puissance du Créateur, que pour peindre plus énergiquement le but même de la carrière humaine. L'espace ne nous permet pas de suivre ici les beaux et solides développements, où il nous représente les animaux privés de raison, tantôt se conservant et se défendant, tantôt se reproduisant et se propageant, mais déployant toujours des instincts étonnants, des facultés si pleines d'art et de prévoyance, des habitudes si heureusement uniformes et régulières, qu'un artiste unique et tout sage pouvait seul les en doter primitivement. Bornons-nous à résumer quelques-unes des maximes qui découlent de ces développements, et qui expriment avec simplicité les règles auxquelles la cosmologie avait donné tant de titres singuliers, telles que lois d'*économie*, de *continuité*, de *variété infinie*.

1. Les choses inanimées, ainsi que les propriétés et les opérations qui les caractérisent, n'ont point de perfection interne, c'est-à-dire ne sont ni par elles-mêmes ni pour elles-mêmes, mais existent toutes à cause et en vue des êtres vivants.

2. Le corps d'un être vivant ne tient pas en lui-même la raison de son existence et de son organisation : il a été formé en considération de l'âme qui le vivifie et qui marque seule la destination spéciale d'un être.

se rapportent à un but qui lui est étranger. En effet, si le but de ce vaste mécanisme appartenait à la matière même, celle-ci aurait en elle toute sa destination et manifesterait une perfection interne, une sensibilité, une intelligence, une volonté propres. Mais c'est l'inverse dont elle fait preuve. La perfection dont elle est susceptible est toute relative, et la fin où elle est forcée de tendre se trouve hors d'elle, dans les êtres vivants qui s'en servent : elle n'a de valeur qu'à proportion des avantages qu'elle procure aux animaux et aux hommes. Ceux-ci renferment seuls la raison des propriétés et des déterminations qui appartiennent à la nature [1]. Aussi, en considérant les êtres vivants, a-t-on le droit de les séparer du monde purement matériel, lequel peut exister sans eux, comme une maison sans habitants.

De là que suit-il à l'égard du principe qui est tout à la fois cause du monde inanimé et auteur des êtres animés ? Ceci d'abord : c'est que Dieu créa l'un pour le bien des autres. Puis, qu'il n'est pas possible de comprendre le rapport du monde inanimé au monde vivant, ni la présence de tous deux, sans admettre l'existence de Dieu, c'est-à-dire d'un Être qui voulait non-seulement que les deux ordres de choses fussent, mais que l'un eût avec l'autre une constante relation de moyen à fin. En d'autres termes, s'il y a des rapports de dessein dans la natur , la nature a pour auteur un Être intelligent ; s'il n'y en a point, le nom de Dieu ne signifie plus rien du tout [2].

Après s'être assuré ainsi de l'existence de Dieu, après

[1] III[e] Traité

[2] IV[e] Traité.

avoir acquis le droit de considérer les desseins de la nature comme des intentions divines, Reimarus essaye d'exposer en détail les vues particulières de Dieu sur le règne animal. Il l'essaye, autant pour tracer une image plus vive de la sagesse, de la bonté, de la puissance du Créateur, que pour peindre plus énergiquement le but même de la carrière humaine. L'espace ne nous permet pas de suivre ici les beaux et solides développements, où il nous représente les animaux prv és de raison, tantôt se conservant et se défendant, tantôt se reproduisant et se propageant, mais déployant toujours des instincts étonnants, des facultés si pleines d'art et de prévoyance, des habitudes si heureusement uniformes et régulières, qu'un artiste unique et tout sage pouvait seul les en doter primitivement. Bornons-nous à résumer quelques-unes des maximes qui découlent de ces développements, et qui expriment avec simplicité les règles auxquelles la cosmologie avait donné tant de titres singuliers, telles que lois d'*économie*, de *continuité*, de *variété infinie*.

1. Les choses inanimées, ainsi que les propriétés et les opérations qui les caractérisent, n'ont point de perfection interne, c'est-à-dire ne sont ni par elles-mêmes ni pour elles-mêmes, mais existent toutes à cause et en vue des êtres vivants.

2. Le corps d'un être vivant ne tient pas en lui-même la raison de son existence et de son organisation : il a été formé en considération de l'âme qui le vivifie et qui marque seule la destination spéciale d'un être.

3. Les forces et les lois de l'âme se rapportent toutes à un mode précis d'activité, de perfection propre, de bonheur individuel.

4. Rien ne se fait donc en vain ; mais tout ce qui arrive accomplit une intention quelconque du Créateur, toujours relative au bien des êtres vivants.

5. Tout ce qui est visiblement compris dans le plan général de la création, et en même temps conforme aux perfections que la raison est forcée d'attribuer à Dieu, peut donc se regarder comme une intention ou une œuvre divine.

6. Le trait distinctif de la sagesse et de la bonté divines, c'est de choisir les moyens les plus simples et les plus aisés pour atteindre la meilleure fin.

7. Plus est grande la variété des êtres vivants, la simplicité des moyens que réclame chaque forme d'existence, l'intelligence qui se manifeste dans l'accomplissement des destinées, plus l'intention parfaite de Dieu est éclatante. Aussi cette intention ne frappe-t-elle nulle part plus vivement que dans l'industrie spontanée des animaux déraisonnables.

En passant du règne animal à l'homme et à son âme, Reimarus s'attache à définir, comme principal caractère de notre espèce, la raison, cette faculté qui nous permet de dépasser le présent, de faire revivre le passé, d'anticiper sur l'avenir, de goûter une multitude diverse de plaisirs spirituels. N'est-ce pas la raison qui nous montre la Providence au fond de ces soins assidus que prend la nature pour la conservation et le bonheur des êtres vivants? C'est la raison qui nous

rassure, en prouvant que les maux allégués contre la Providence révèlent un but salutaire, dès qu'ils sont pris isolément. C'est la raison qui nous représente l'immortalité comme possible pour des âmes essentiellement simples, et même comme nécessaire dans une économie où il ne peut y avoir aucun être inutile ou sans but. Si notre désir de savoir et de félicité n'est pas satisfait, la bête, n'ayant pas de contradiction dans sa destinée, est plus heureuse que l'homme. La disproportion qui se rencontre souvent entre le mérite et la récompense, n'exige-t-elle pas aussi une réparation future ? La raison enfin, pour dernier service, nous fait aimer et apprécier la religion, en nous convainquant que la piété, loin de s'opposer à la jouissance des biens terrestres, y ajoute plusieurs sortes d'avantages et particulièrement cette tranquillité d'âme sans laquelle nul plaisir n'est durable[1]... Pourquoi Reimarus, arrivé dans ses inductions à ce terme élevé, ne fait-il point un pas de plus? Pourquoi ne va-t-il pas aussi loin que les platoniciens et les chrétiens, jusqu'à nous montrer que, tout étant fait pour le bien de l'homme , et l'homme lui-même étant fait pour le bien souverain, c'est en Dieu que l'humanité doit chercher et trouvera seulement sa fin dernière, la consommation de son savoir et de son bonheur? Pourquoi s'abstient-il de faire voir que le principe efficient du monde est aussi le principe de la perfection, la suprême cause finale des êtres intelligents ; et qu'aspirer à une félicité digne de ces êtres, c'est vouloir s'unir à la Divinité même ?... Pourquoi Reimarus

[1] Xe Traité.

ne va pas jusque-là ? C'est que les meilleurs esprits payent tribut aux goûts, aux défauts de leur siècle. C'est qu'en 1750 on s'inquiétait peu de répondre à cette question de Pascal : « Si l'homme n'est fait pour Dieu, pourquoi n'est-il heureux qu'en Dieu ? »

En compensation, voici sept éditions, la dernière de 1798, témoin de l'influence exercée par les pensées de Reimarus en Allemagne. Kant ne fut pas seul rempli d'estime pour le naturaliste de Hambourg. La dernière des écoles enfantées par la révolution kantienne, l'école de Hegel, le regarde encore, non-seulement comme un des hommes les plus *éclairés* du dernier siècle, mais comme la perfection du bon sens, comme le savant, dit M. Rosenkranz, « le plus habile à tenir tête aux sophismes anglais et français, en même temps qu'à remarquer la profonde et éternelle présence du Créateur dans la nature[1]. » Il est permis de conjecturer que Hume lui-même subit cette action en quelque chose, grâce à une bonne traduction anglaise[2] : du moins est-il certain qu'il modifia vers la fin plusieurs de ses idées favorites, en les rapprochant des croyances de Reimarus. Ainsi, dans ses fameux ***Dialogues sur la religion naturelle***, l'ingénieux sceptique avoue qu'il faut faire violence à la raison pour ne pas reconnaître immédiatement dans l'ordre du monde les desseins

[1] Voyez M. Rosenkranz, *Hist. de la phil. de Kant*, p. 74 sqq.

[2] Wynne la publia sous ce titre : *The principal truths of natural religion, defended and illustrated by H.-S. Reimarus* (Londres, 1766, 8). Cette version, un peu abrégée, est inférieure à la traduction hollandaise, que le professeur Lulofs de Leyde avait enrichie de notes précieuses : *De voornaamste Waarheden van den natuurlyken Gods-Dienst* (Leyde, 1758, 8.)

d'une première cause. Les objections contre les causes finales, dit-il, sont en définitive des chicanes, des sophismes, des disputes de mots[1] ; et à parler avec sincérité, les réflexions et les études de l'homme sont secrètement dirigées ou soutenues par cette conviction que la nature est l'ouvrage d'un auteur parfaitement intelligent[2].

Quoi qu'il en soit, l'Allemagne considéra longtemps, de plein droit, le volume de Reimarus comme le centre et le modèle des travaux sans nombre où le théisme contemporain, avant d'être secouru par les belles conquêtes de la géologie, s'attachait à démontrer la Providence à l'aide des sciences naturelles. Selon ses compatriotes, si Reimarus, par le style, était inférieur à Fénelon, à ce penseur inspiré d'Homère et de Platon, à ce peintre enchanteur de l'aimable et naissante nature, il le surpassait par la précision et l'abondance de ses connaissances en histoire naturelle ; autant peut-être que le beau livre de l'évêque français avait laissé derrière lui l'ouvrage que les Anglais y comparaient, ***l'Antidote contre l'Athéisme*** du subtil et tendre Henri More. C'est le lieu de nommer les principaux de ces habiles et pieux interprètes de la création au XVIIIe siècle ; les principaux seulement, tant leur nombre est étendu. En Angleterre et en Hollande, les plus connus sont Rey et Derham, Nieuwentyt et Paley ; en France, ou du moins en langue française, Fontenelle, Réaumur,

[1] *Dialogues concerning natural religion*, by David Hume. P. 111, 130, 135. « *Mere cavils and sophisms.* »

[2] *A first intelligent Author*, p. 131.

Charles Bonnet, Abraham Trembley et même l'adroit auteur de la *Chenille à saule*, ce Pierre Lyonnet que louait George Cuvier. Dans la patrie de Reimarus, où l'on est encore plus embarrassé de choisir, bornons-nous aux suivants : Christian Wolf, Fabricius, Lesser, Lambert, Bothe, Schulze, Geltke. Tous les ordres d'existences, toutes les espèces d'êtres, les infiniment grands et les infiniment petits, les corps organiques et les inorganiques, ceux que l'on observe sans instruments, ceux que l'on étudie au moyen du télescope ou du microscope, ceux que l'on analyse avec le scalpel ou avec le creuset, tout est exploré, décomposé, pesé, mesuré, décrit, tout est invoqué en témoignage pour une cause première, pour une intelligence parfaite. Cette théologie universelle de la nature se subdivise alors en vingt théologies spéciales. Le feu et l'eau, les insectes et l'homme, les testacés et les pierres, les plantes et les astres, l'air et jusqu'aux orages, tous les domaines de la création sont forcés de produire un genre de révélation et de dicter un essai de théodicée. De là tant de livres utiles ou curieux, et tant de titres ambitieux et bizarres : *Hydrothéologie*, *Pyrothéologie*, *Lithothéologie*, *Testacéothéologie*, *Insectothéologie*, *Brontéthéologie*, *Astrothéologie*, etc.

On s'est moqué d'une ardeur qui dissèque si intrépidement les moindres œuvres de Dieu, afin d'en mieux saisir l'insaisissable auteur. Des théistes même se sont amusés à la tourner en ridicule. Qui ne se souvient de l'injuste jugement porté par Jean-Jacques, mais noblement récusé par l'auteur[1] du *Génie du Christianisme?* « J'ai lu Nieuwentyt avec surprise et presque avec scandale, dit le *Vicaire Savoyard*. Comment cet homme a-t-il pu vouloir faire un livre des merveilles de la nature qui montrent la sagesse de son auteur ? Son livre serait aussi gros que le monde, qu'il n'aurait pas épuisé son sujet, et sitôt qu'on veut entrer dans les détails, la plus grande merveille échappe qui est l'harmonie et l'accord du tout... » Mais ces défenseurs industrieux de la Providence n'avaient pas la prétention d'épuiser leur sujet, ni surtout d'oublier l'harmonie de l'ensemble. Ce qu'ils désiraient, c'était de montrer, à une époque de plus en plus engouée des détails, que l'accord et la sagesse du tout se retrouvent dans les détails, dans les êtres les moins intellectuels, dans les rapports des phénomènes les plus fugitifs, et jusque dans les atomes de l'infiniment minime.

[1] Voyez Chateaubriand, l. I. P. I, c. V.

Ce qui prêtait plus justement à la plaisanterie, c'était le zèle des imaginations qui rivalisaient d'invention pour découvrir partout des causes finales et pour en supposer toujours les plus ingénieuses ou les plus puissantes. Les exemples de cette préoccupation abondent, sans que l'on ait à citer le nez de l'homme dont la conformation, disait-on, pourrait bien n'être si particulière qu'à cause des myopes, des presbytes et de quiconque a besoin de porter des lunettes..... Quelle peut être la destination du liége, demandaient en vers Goethe et Schiller[1], si ce n'est la commodité qu'il offre aux hommes d'avoir de bons bouchons pour leurs

[1] Dans le recueil intitulé *Xenien*.

bouteilles ?... Cette question suffit pour rappeler les excès de ces recherches, excès inévitables dans un temps où le triomphe de l'éducation consistait à faire également admirer aux *jeunes citoyens du monde*, aux enfants de l'un et de l'autre sexe, le coucher du soleil et un crapaud, le firmament et une limace. Mais s'en suit-il, demandait à son tour Reimarus, que cette étude doive elle-même être dédaignée, et qu'il soit sensé de l'abandonner pour toujours ? Les efforts de tant d'habiles naturalistes avaient beau dégénérer quelquefois en minuties, en observations subtiles ou plates : ils n'en demeuraient pas moins une protestation honorable et imposante dans un siècle engoué de Lucrèce et de Bacon. Ces efforts n'étaient pas seulement louables et désirables, en présence de ces ardents proscripteurs de la raison divine, des Hume et des d'Holbach ; mais ils serviront toujours utilement à l'instruction d'une grande partie du genre humain. C'était là, répétons-le, le sentiment de Kant et de Hegel. Le premier, malgré les objections élevées par lui-même, n'était-il pas sincère partisan de ce qu'il nommait la *finalité*[1], cette cause intérieure de la beauté des objets, selon lui, non moins que de leur utilité ? Le second considérait la *téléologie* du XVIIIe siècle, comme une préparation indispensable à sa doctrine sur l'organisation universelle ; à cette partie de la philosophie

[1] *Zweckmæssigkeit*, c'est-à-dire que toutes choses se rapportent exactement à quelque but convenable, précis et choisi ; qu'elles sont admirablement proportionnées à leur fin, et qu'elles proclament l'empire universel d'une loi de sagesse.

naturelle qu'il nommait durement l'*Organique*, et qu'il plaçait à la suite de la physique et de la chimie, à titre de couronnement et d'explication de l'une et de l'autre.

Ne taisons aucun reproche adressé aux sectateurs de Reimarus, à ceux-là surtout qui, comme Basedow, Campe, Salzmann, essayaient de fonder sur ce genre de théologie un système entier d'éducation, destiné à rivaliser avec les théories pédagogiques de Rousseau. Nous l'avons déjà dit : il leur est arrivé de rabaisser Dieu, ou du moins son rapport avec l'univers. A force de le concevoir comme le type achevé de l'économe, de l'administrateur, ils le représentaient volontiers comme un grand artisan, comme un technologue, ou un manufacturier accompli. En s'habituant à concentrer le but du travail universel dans le bonheur de l'homme, dans le bien-être terrestre, bien-être à la fois décrété par le Créateur et recherché par l'homme, ils avaient parfois l'air de considérer Dieu comme le serviteur, comme l'employé, nous allions dire comme l'obligé de l'humanité. En les entendant, on pouvait être tenté de croire que Dieu devait savoir gré aux hommes de ce qu'ils lui fournissaient de quoi l'occuper, de quoi exercer son immense activité et satisfaire ce besoin de produire et de donner qui domine sa nature paternellement libérale. Il serait fastidieux de rappeler les conséquences que l'égoïsme tirait aisément d'une théorie semblable, et combien il s'en appuyait pour soutenir que c'est adorer et servir Dieu, que de se consacrer scrupuleusement à la recherche exclusive du bonheur

personnel. Ces conséquences, en effet, furent tirées çà et là par des gens qui désiraient, non-seulement goûter les biens de ce monde, mais les rehausser de certaines émotions mi-religieuses, mi-bucoliques, qu'eût dissipées le sentiment de la sainteté divine et de la responsabilité humaine. Ce sera en partie pour en finir avec ces épicuriens aux pieuses allures, que Kant ressuscitera le stoïcisme le plus impérieux.

Il est également superflu d'ajouter que pareille accusation ne saurait atteindre Reimarus même qui, par sa vie entière, par la résignation merveilleuse dont il combattit, durant de longues années, une santé détestable, fit voir à quel point chez lui l'amour de Dieu était pur et vif. Elle ne peut pas s'adresser davantage à celui de ses amis qu'on a coutume de placer près de lui, au créateur de la critique littéraire des Allemands et à leur Diderot, Lessing. Entre l'humaniste de Hambourg et le bibliothécaire de Wolfenbüttel, il y a cependant bien des différences; nous ne pouvons en noter ici que la plus saillante. Tout admirateur qu'il était de Leibniz, Lessing l'était plus encore de Spinosa, tandis que Reimarus ne voyait dans le spinosisme qu'une hypothèse mathématique où l'on suppose ce qui est en question, où l'on glisse habilement dans les définitions fondamentales des idées ce que l'on voudrait trouver dans les choses mêmes et ce dont il faudrait d'abord montrer la réalité [1]. Cette magnifique correspondance des choses, par laquelle toutes, selon Pascal, sont *causantes et causées*, *aidantes et aidées*, ces

[1] *Des princip. vérit. de la Relig. natur.* III, 13.

rapports prévus, prémédités, que Reimarus faisait remonter à un principe distinct de l'univers, Lessing se les expliquait par l'identité substantielle de l'esprit infini avec l'esprit répandu dans le monde, par l'antique formule de la Grande-Grèce : *Tout est un*. C'est cette croyance que respire son célèbre écrit de l'*Éducation du genre humain*, sur lequel les Saint-Simoniens ont rappelé l'attention publique. On sait qu'il y est question du développement spirituel que l'humanité tire de sa propre essence, par la vertu qui lui est inhérente. Cette vertu, cette essence est, suivant Lessing, le fond même de la religion, et ce fond est simple et éternel comme l'humanité même. Les changements religieux qui s'accomplissent sur la scène de l'histoire sont les modes nécessaires, les degrés, les progrès de cette aspiration intérieure et permanente. D'où il suit que la révélation divine n'est pas une instruction une fois donnée, à jamais close, une institution immobile et pour ainsi dire stéréotype : c'est une force continue, inépuisable, toujours mouvante, dont l'action se règle et varie d'après l'état relatif et changeant des siècles, des nations, des individus. Quand une forme religieuse a perdu sa convenance, c'est-à-dire quand elle ne répond plus aux besoins d'un âge, elle est insensiblement remplacée par une autre forme, par une phase plus exacte et plus complète, ou du moins par une expression plus conforme au génie de l'époque, sinon au génie immuable de l'homme. Mais que l'on se garde de conclure de là que l'expression abandonnée fût en elle-même fausse et indigne du genre humain; elle était

relativement légitime et vraie, parce qu'elle était utile en son temps et seule possible alors. L'expression actuelle, dût-elle sembler impérissable, aura le même sort; car elle aussi, usée et dépassée, sera suivie d'une nouvelle forme de croyance et de culte, naturellement assortie aux progrès futurs. Pourquoi donc un troisième Évangile ne viendrait-il pas manifester les vertus les plus secrètes du christianisme, et appliquer son essence la plus intime, la plus puissante?...

Quelle que soit la valeur de cette opinion, nous devions la mentionner ici pour deux motifs. Ne prouve-t-elle pas d'abord que les esprits alors les plus distingués en Allemagne étaient loin de partager les préventions irréligieuses ou antichrétiennes si communes au XVIIIe siècle; et même cette indifférence plus récente, qu'exprime si brièvement un des conducteurs de notre génération, lord Byron, en disant que les religions ont leur tour, *take their turns* [1]? Ne marque-t-elle pas vivement un noble effort, celui d'unir le sentiment religieux à tous les genres de progrès dont l'humanité se trouve capable? Bien comprise, cette idée d'une ascension religieuse, d'une éducation spirituelle du genre humain, pouvait devenir abondante en influences aussi fécondes pour la science que pour la société. En faisant de Dieu le centre invisible ou le terme suprême de l'humanité, elle agrandissait les études et épurait les mœurs, elle élevait la pensée et la civilisation, elle imprimait à toute la destinée, privée et publique, une unité sans inertie et une liberté sans

[1] *Child-Harold*. C. II.

désordre. Elle avait un autre avantage non moins précieux : elle liait l'avenir au passé, en rendant le présent respectueux pour les traditions, pour les objets chers aux générations éteintes. Elle répandait la véritable tolérance, en faisant comprendre à chacun comment des croyances nées à des époques très diverses peuvent vivre côte à côte dans un grand État ou dans une vaste association de peuples, telle que l'est l'Europe moderne; comment elles se doivent un respect mutuel, étant toutes obligées de s'appuyer sur la justice qui, suivant Fénelon, « garde le retranchement impénétrable de la liberté du cœur, » et de fuir l'intervention de « la force qui ne fait que des hypocrites et met la religion en servitude. » Cette idée de l'éducation religieuse de l'humanité, enfin, a un dernier mérite en ce que, non-seulement elle dispose l'homme à chercher dans l'histoire de son espèce l'action constante, quoique variée, de la divine Providence, menant l'homme qui s'agite, dit Bossuet; mais à diriger sa propre activité vers l'accomplissement de ces desseins sublimes pour lesquels un Dieu sage et bon devait nous faire naître et respirer, pour lesquels, tant ils remplissent l'âme de courage, nous savons parfois souffrir et mourir. Cette expression de Lessing, rapprochée du sens où l'avaient prise plusieurs Pères de l'Église, est donc aussi une manière de démontrer l'existence de Dieu. Comment le genre humain aspirerait-il sans cesse à s'élever à une plus haute notion de la Divinité, à une plus pure adoration, si la Divinité elle-même n'avait mis dans notre âme le désir de la mieux connaître et mieux

aimer ? Évidemment, celui qui nous fait tendre à cette fin, sous mille formes et rapports, dans tous les champs de notre activité, est cette fin même. Mais si nous sommes faits pour lui, si nous marchons vers lui, malgré nous souvent, nous sommes aussi faits par lui, nous venons de lui. Les plus belles parties de notre destinée, celles qui nous rapprochent de notre principe éternel, celles qui reflètent des qualités appartenant à un monde immatériel, à la perfection morale, sont donc non-seulement notre titre d'honneur, mais le plus ferme soutien de nos espérances, la raison innée de notre confiance en Dieu. Leibniz ne se trompe donc pas : dernière cause finale de l'humanité, Dieu en est aussi la première cause efficiente. Le mot de Dieu est l'unique réponse à donner à ceux qui demandent : *d'où venons-nous?* parce que seul il répond à cette autre question : *où allons-nous?*

LIVRE III.

EN FRANCE.

CHAPITRE PREMIER.

ÉCRIVAINS SCEPTIQUES ET MATÉRIALISTES.

« Il ne faut pas croire que les hérésies aient toujours pour auteurs des impies ou des libertins. »

BOSSUET.

« Si l'équité veut qu'on épargne les personnes, la piété ordonne de représenter où il appartient le mauvais effet de leurs dogmes quand ils sont nuisibles, comme sont ceux qui vont contre la providence d'un Dieu parfaitement sage, bon et juste, et contre cette immortalité des âmes qui les rend susceptibles des effets de sa justice... On peut dire qu'Épicure et Spinosa, par exemple, ont mené une vie tout à fait exemplaire Mais ces raisons cessent le plus souvent dans leurs disciples ou imitateurs qui, se croyant déchargés de l'importune crainte d'une Providence surveillante et d'un avenir menaçant, lâchent la bride à leurs passions brutales, et tournent leur esprit à séduire et à corrompre les autres; et s'ils sont ambitieux et d'un naturel un peu dur, ils seront capables, pour leur plaisir ou avancement, de mettre le feu aux quatre coins de la terre. Je trouve même que des opinions approchantes, se glissant dans les livres à la mode, disposent toutes choses à la révolution générale dont l'Europe est menacée. »

LEIBNIZ (1704).

Si Leibniz n'eût rédigé en français la *Théodicée* que pour affermir en France les principes du théisme chrétien, l'effet n'eût guère répondu au dessein. La France, vers 1750, affectionnait d'autres doctrines. La plupart de ceux qui alors se croyaient *éclairés* ou se disaient *pensants*, sans prétendre au titre de *philosophe* même,

flottaient entre un déisme sceptique, négatif, et un athéisme frondeur, sinon ouvertement subversif. Presque tous semblaient ignorer que la liberté, cet objet de leurs justes ambitions, a besoin d'être fondée sur des convictions inébranlables et aussi sensées que désintéressées. Le matérialisme, et non le spiritualisme, était devenu l'opinion favorite de la nation qui avait produit Malebranche et Fénelon, Pascal et Bossuet.

Les classes supérieures, polies et lettrées, qu'entendaient-elles par cette expression d'*être pensant?* Cette question se présente d'abord à qui veut se rendre compte d'un abandon si général des croyances naturelles à la famille humaine. Par ce mot entendaient-elles un ami calme et constant de la vérité et de la sagesse, un esprit paisiblement jaloux de *cultiver sa raison*, comme avait dit Descartes ? Non : c'était d'un *libre penseur* qu'il s'agissait, c'est-à-dire d'un penseur dominé par une vive passion, par une passion active et non spéculative, par celle d'attaquer et de détruire, non-seulement les abus qui s'étaient insensiblement mêlés dans l'ordre établi, mais les fondements mêmes et les éléments de cet ordre. Que de gens d'esprit, en effet, qui étaient arrivés à regarder les institutions, les traditions, les règles anciennes des mœurs et des coutumes, en un mot, l'Église et l'État, comme d'impurs débris du passé, comme un antique désordre dont il fût urgent de débarrasser le présent, ou glorieux de ne pas charger l'avenir ! Combien de raisonneurs qui, en prenant le contre-pied de ce que l'on avait l'habitude de croire ou de faire autour d'eux, se prenaient eux-

mêmes pour libérateurs de leurs contemporains, pour bienfaiteurs de la postérité ! De la critique légitime des erreurs et des mensonges, on passait ainsi rapidement à un assaut général contre les doctrines du moyen-âge, contre celles même du siècle de Louis XIV. Il suffisait de les envelopper toutes, à titre de superstition, de préjugés, de conventions arbitraires, dans le même mépris ou dans la même haine, pour être considéré par la foule comme un novateur utile, comme un inventeur courageux. Tant qu'on n'avait découvert aucune vérité incontestable, on se croyait du moins autorisé à produire des paradoxes, à propager des sophismes, choses salutaires, disait-on, en ce qu'elles servaient à dissiper l'illusion populaire, le prestige du passé, et à déblayer le terrain où la société nouvelle allait élever son édifice. Pourquoi craindrait-on de *scandaliser les faibles*, demandait Condorcet [1] ? N'est-ce pas un moyen de leur ouvrir les yeux, de les préparer à supporter la nourriture des forts ? Ceux qui raisonnaient ainsi ne voyaient pas qu'ils prenaient leurs seules intentions pour une force suffisante, et que leur œil prévenu confondait les choses les plus distinctes. Après avoir amalgamé d'abord les défauts du clergé avec l'établissement de l'Église, puis telle église avec l'essence même du christianisme, ils devaient en venir à méconnaître, à saper la piété naturelle de l'âme, si voisine du christianisme. Le philosophe à la mode, fougueux homme de parti, se trouvait ainsi changé en fanatique de nouvelle espèce, bien qu'il eût débuté,

[1] Voyez sa *Vie de Voltaire*, ch. XVII.

de très bonne foi peut-être, par déclarer la guerre à tous les genres de fanatisme. Une acception étrange était ainsi donnée au titre dont il se parait. Dans l'âge de Descartes et de Leibniz, *philosopher* avait signifié, tantôt faire servir toutes les ressources de la méditation aux objets les plus élevés de la pensée, aux mystères de l'existence et aux fins de la destinée humaine; tantôt parvenir, par l'observation des phénomènes de l'âme et de l'univers, aux principes généraux, aux lois nécessaires, aux premières causes, à une cause unique et souveraine; partout enfin, *philosopher* avait voulu dire pratiquer la sagesse, honorer la vérité et l'humanité, maintenir la simplicité des mœurs et du langage, la décence et la dignité de la conduite, et par conséquent fuir l'esprit d'intrigue ou de parti, les succès de vanité ou les acclamations de la foule. Qu'avait de commun cette noble mais austère philosophie avec l'intolérance ambitieuse et souvent cynique de ces malins censeurs, dont la raillerie ne respectait ni Dieu ni la société, et couvrait de ses traits mordants l'homme même, l'homme détaché de la société et affranchi de Dieu, l'*homme de la nature?* La grande notion de la philosophie se trouvait ainsi renversée, longtemps avant que tombât tout le reste. Elle devait partager le sort des idées auxquelles elle touche de plus près, des idées d'esprit, d'homme et de Dieu. L'esprit semblait-il autre chose qu'une matière subtile et raffinée, la pensée autre chose qu'une *sécrétion du cerveau?* L'épigramme provoquée par l'ouvrage d'Helvétius l'atteste suffisamment :

« Admirez tous cet auteur-là,
« Qui *de l'Esprit* intitula
« Un livre qui n'est que matière! »

L'homme n'était-il pas défini, dans plus d'un ouvrage, une machine, une plante, un animal? La célébrité de La Mettrie ne tenait guère à d'autres raisons. *Dieu* n'était-il pas remplacé par la *Nature*, par le *Tout*, c'est-à-dire par la terre, par les corps célestes, par les forces qui les mettent en mouvement? Le manifeste rédigé par la coterie du baron d'Holbach, et si activement répandu en Europe comme profession de la foi du siècle, annonçait avec joie aux nations étrangères l'avénement de ce nouveau souverain [1].

Et cependant, nous tomberions à notre tour dans l'aveuglement que nous reprochons aux philosophes connus sous le nom d'*Encyclopédistes*, si nous négligions de rappeler un trait tout différent, qui appartient à la plupart d'entre eux. Ce trait, il est vrai, forme un contraste singulier avec le caractère que nous venons de retracer; mais il n'en est pas moins réel et honorable. Il y a là une inconséquence frappante, qu'il faut s'empresser de louer, non-seulement parce que la mémoire de ceux qui la commettaient a grand besoin de tout ce qui peut lui attirer le pardon de la postérité; mais parce que cette contradiction même explique l'incroyable vogue de doctrines si visiblement contraires aux véritables intérêts des peuples. Oui, ces hardis adversaires de Dieu sont amis sincères du bien public. Tout ce qui peut améliorer la condition phy-

[1] Voyez le *Système de la Nature*. I, p. 100; II, p. 35, 188.

sique et morale du grand nombre, augmenter et affermir son bonheur temporel, leur est cher et sacré. Bannir de la société, c'est-à-dire de la justice organisée et constituée en État, toute pratique barbare ou seulement dégradante ; proscrire de la civilisation, c'est-à-dire du développement combiné des besoins légitimes et des idées généreuses, toute influence oppressive et humiliante, toute puissance énervante et malfaisante : n'est-ce pas là leur vœu, l'invariable but de leurs efforts les plus énergiques ? En même temps qu'ils nient l'âme et Dieu, ou qu'ils érigent le scepticisme en apostolat, ils recommandent ce qui honore l'âme et plaît à Dieu. Ils prêchent, au théâtre même, les préceptes du droit naturel, la tolérance et l'équité. Se portant avec chaleur avocats du genre humain, ils exhortent les grands et les riches à soutenir les petits, à secourir les pauvres. Par d'éloquentes déclamations, par d'adroites flatteries, ils invitent, ils disposent les princes à soulager leurs sujets, à introduire dans les tribunaux des procédés tutélaires, des formes favorables à l'innocence; à adoucir les supplices, à diminuer les sacrifices d'hommes et d'impôts, à multiplier les douceurs de la vie civile; à accorder des franchises au commerce, à l'industrie, à l'agriculture ; à assurer une sage liberté à la pensée, à la parole, à la presse. Après avoir écarté avec un dédaigneux sourire la conscience, la foi, l'amour du monde invisible et idéal, ils réclament, d'un accent convaincu, l'émancipation de la conscience, la restitution des droits que Dieu reconnaît à l'amour et à la foi, puisque Dieu appelle l'un et inspire

l'autre. Ces habiles défenseurs du bien public proclament, dans leurs écrits polémiques, tout ce que tendent à combattre leurs travaux spéculatifs. Ils n'épargnent aucune sorte de sarcasme au spiritualisme, au théisme, à la croyance en un Dieu vivant et moral ; mais ils veulent que les perfections d'un Être pareil, une absolue justice et une bonté infinie, règnent dans les relations privées et publiques. Souvent ils vont jusqu'à se moquer des merveilles mêmes de la charité chrétienne, jusqu'à ranger les plus saints confesseurs de l'Évangile parmi les rêveurs et les illuminés des faux cultes; et quelques pages après, vous les entendez souhaiter que le règne de la bienfaisance, de la philanthropie la plus dévouée, s'établisse enfin dans toute sa splendeur. C'était marcher contre la fin que l'on se proposait; c'était désirer le but ou le résultat, après avoir répudié le principe et les moyens. J.-J. Rousseau en était convaincu, lorsqu'il disait, en pensant à Helvétius : « Ame abjecte, c'est ta triste philosophie qui te rend semblable aux bêtes ! Ou plutôt, tu veux en vain l'avilir ; ton génie dépose contre tes principes : ton cœur bienfaisant dément ta doctrine, et l'abus même de tes facultés prouve leur excellence en dépit de toi [1]. »

Gardons-nous donc de méconnaître ce que, grâce à cette inconséquence, les philosophes en vogue ont fait d'utile et de solide. Dès que nous serions tentés de maudire leur mémoire, souvenons-nous qu'ils ont du moins rendu un service des plus précieux. N'ont-ils pas

[1] *Émile*, l. IV.

conquis cette liberté de conscience qui est le premier droit de l'homme, celui sans lequel l'homme ne saurait remplir le principal de ses devoirs, son devoir envers Dieu ? On l'a dit cent fois : ils valaient mieux que leurs doctrines. Il est même certain que la plupart d'entre eux auraient hésité à les propager, s'ils en eussent prévu les suites fatales. C'est d'imprévoyance, plutôt que de méchanceté qu'il faut les accuser. Parmi ces doctrines, au surplus, celles qui offraient le plus de vices, c'étaient les doctrines qui regardaient Dieu. Si nous avions à traiter un autre sujet, nous éprouverions peut-être pour ces écrivains d'autres sentiments. L'admiration due au talent, au savoir, au génie, aux lumières, pourrait prendre alors la place de jugements qui peuvent sembler sévères, mais qui sont inévitables, lorsqu'on veut traiter sérieusement une matière si sérieuse.

Ajoutons qu'à l'égard des doctrines religieuses du XVIIIe siècle, il faut se préserver avec soin d'un tort d'autant plus difficile à éviter que, vues de loin et par leurs conséquences sociales, elles paraissent toutes dériver des mêmes principes et tendre au même but. Nous voulons dire qu'il y faut discerner plusieurs familles d'opinions, plusieurs chefs et plusieurs systèmes. Ainsi, ne serait-il pas très injuste de confondre le théisme de Rousseau, le déisme de Voltaire, ou le scepticisme renouvelé de Montaigne et de Bayle, avec le naturalisme des La Mettrie et des d'Holbach ? L'historien, s'il désire être fidèle, sera même forcé de distinguer entre eux les partisans du naturalisme, en séparant les défenseurs ridicules du hasard d'avec les fatalistes déclarés ou les docteurs rigides de l'inexorable nécessité de nature. Il sera enfin obligé de suivre et d'éclairer ces nuances en détail, autant pour être équitable envers le passé, que parce que le présent est encore partagé, à plusieurs égards, entre ces théories diverses. Le naturalisme de notre temps n'est-il pas souvent une simple contrefaçon de celui du dernier siècle ?

Quant au scepticisme, il eut pour principal représentant David Hume, que nous étudierons plus tard attentivement. En France, il eut pour partisans cette foule d'esprits moqueurs et à demi instruits, élèves faciles de Montaigne et de Charron, de La Mothe le Vayer et de Bayle, de d'Argens et de Voltaire, et de tant d'autres écrivains qui, dès 1718, avaient fait dire au savant Fabricius, en dédiant au duc d'Orléans, alors Régent, sa belle édition de Sextus Empiricus : *Galliæ primum lucem debet*.

Déjà nous connaissons l'argument principal des sceptiques, celui contre lequel Leibniz dirigea la *Théodicée*. Le monde matériel et moral présente tant de faits diamétralement opposés, soit entre eux, soit à la croyance capitale du théisme, qui est la perfection de Dieu ; tant d'irrégularités, de désordres, d'imperfections, d'injustices, qu'il est impossible de le considérer comme l'ouvrage d'un auteur accompli. Mais, s'il en est ainsi, comment ose-t-on affirmer que le monde ait même un auteur ? Ne faut-il pas plutôt suspendre son jugement sur la question de savoir s'il y a un Dieu ?

Mais le doute français, ne se bornant plus à une objection réfutée par Leibniz, tente de porter ses coups plus haut, s'appuyant sur Hobbes[1] avant de s'aider du crédit de Hume : tant il est vrai que le doute systématique repose toujours sur un dogmatisme caché, et généralement sur le matérialisme. Voici les raisonnements qu'il a coutume d'étaler autour du grand Frédéric, et qui devaient servir à ruiner pour toujours le théisme naturel et révélé.

Premièrement, l'homme est incapable de se représenter un Être infiniment élevé au-dessus du monde fini ; il ne peut le connaître, ni même le concevoir, parce qu'il ne peut concevoir l'infini : un Être infini est pour l'humanité comme s'il n'existait pas.

En second lieu, lorsqu'on transporte à un Être pareil toutes les réalités connues, élevées au degré de la perfection souveraine, on ne s'aperçoit pas que telle de ces réalités en contredit une autre et se détruit avec elle.

Enfin, en concentrant toutes les perfections imaginables dans un Être que l'on suppose vivant, on ne réunit que de pures négations. Que signifient ces qualités prétendues, sinon que rien de ce qui appartient aux objets finis ne saurait convenir à un Être infini ? Or, jamais assemblage de négations ne pourra former un ensemble positif. Quand même les éléments de l'idée de Dieu seraient homogènes, sans opposition interne,

[1] Voyez différents ouvrages de Hobbes, principalement ses *Quæstiones de lib. nec. et casu.* T. II, ch. III, — son *Traité de la nat. hum.*, ch. XI, — et même sa *Logique*, ch. I.

l'idée elle-même resterait quelque chose d'inintelligible, un *non-sens* ; et tout ce que l'on prétendrait en dériver serait sans consistance, sans valeur réelle... Le parti le plus raisonnable, en cette matière, c'est donc d'avouer que l'homme n'en sait rien et n'en peut rien savoir.

A ces objections, reproduites sous mille formes railleuses, que répondaient les théistes français ? Résumons ici leurs réponses, avant même que de citer leurs noms ; car il importe que l'on puisse immédiatement comparer la solution au problème.

Nous l'avouons, répliquaient-ils : l'esprit humain ne saurait se faire de Dieu une idée entièrement conforme à une nature si sublime. Mais s'il ne peut la comprendre, il est en droit de chercher à la connaître, il est en état d'y parvenir. Il est surtout capable de s'assurer si les attributs de Dieu se contredisent et s'excluent mutuellement. Il a le pouvoir de prouver enfin que la pensée de Dieu est loin d'être une notion négative, abstraite, stérile ou vaine.

Il est vrai, reprenaient-ils, l'idée que nous nous formons de la nature divine se compose d'éléments pris dans nos expériences et nos méditations, de caractères empruntés au monde extérieur et intérieur, au monde fini. Mais s'en suit-il que l'idée même soit sans objet, et peut-être contraire à la constitution véritable de l'Être qu'elle doit représenter ? S'en suit-il que cet Être même devienne incompréhensible, inconcevable ? Non, quand nous attribuons à Dieu une existence réelle, nous savons ce que nous pensons, ce que nous conce-

vons ; nous savons que nous entendons quelque chose d'intelligible, que nous possédons une notion entièrement conforme à celle que nous donnerait la présence immédiate d'un Être absolument parfait. Lorsque nous concevons Dieu comme un Être distinct du monde fini, nous nous représentons en même temps comme une réalité le rapport direct que cet Être soutient avec le monde, c'est-à-dire avec nous-mêmes et avec ce qui nous entoure. Nous sommes logiquement forcés de nous représenter ainsi ce rapport essentiel, et de nous le représenter spécialement comme une relation entre la cause et l'effet. Ce trait distinctif est ce qui légitime surtout notre manière de concevoir Dieu. Notre organisation intellectuelle nous porte naturellement à voir en Dieu la cause de l'univers et de nous-mêmes, à regarder le monde fini tout entier comme l'effet de l'action divine : elle nous conduit donc irrésistiblement à chercher en Dieu la source de toute réalité, l'essence et la plénitude de toute perfection.

Cette manière de raisonner serait contestable, continuaient les adversaires du scepticisme, si les attributs de Dieu étaient en effet de pures négations. Mais il n'en va pas ainsi : ces attributs sont des qualités effectives et invariables. Ils n'ont de négatif que la forme du mot qui sert à les exprimer. Quant à la pensée qui fait le sens du mot, elle est accompagnée de la conviction que la nature divine est exempte de toutes les privations ou restrictions qui limitent les êtres contingents. L'ensemble de ces attributs pourrait-il donc former un tout incohérent, un composé de notions disparates?

L'immutabilité divine, par exemple, combattrait-elle la puissance de créer et de conserver? Nullement. Il y a contradiction là seulement où une réalité se trouve associée à son opposé, où des déterminations positives se trouvent alliées à des attributions contraires. Or, comme les perfections dont l'esprit humain est obligé de revêtir la nature divine sont toutes élevées au degré suprême, elles se confondent, en se confirmant, au sein de l'infini : elles sont toutes également souveraines et nécessaires, toutes des faces diverses de la même perfection. De même qu'il ne peut pas y avoir deux êtres absolus, de même on ne saurait concevoir plusieurs perfections absolues se heurtant ou se démentant mutuellement. Au reste, supposé même que notre intelligence ne parvienne pas à déterminer comment tel attribut de Dieu peut s'accorder avec tel autre; supposé que nous ne connaissions la nature divine qu'*imparfaitement et par fragments*, c'est-à-dire, qu'à l'aide des analogies, des affinités qu'elle offre avec notre propre nature : cela autoriserait-il les sceptiques à soutenir qu'il est impossible de rien savoir de l'existence et des perfections de Dieu? Le genre humain et une raison intègre arrivent à une conclusion tout opposée. Non-seulement l'homme est admis à deviner ce qu'il y a d'essentiel dans la nature divine, mais il est tenu de chercher toujours à la mieux connaître, puisqu'il ne peut s'empêcher de s'en occuper. Lorsqu'un homme sensé se voit poussé et presque condamné à une recherche pareille, il se persuade sans hésiter qu'il y est destiné, et que la puissance

qui l'y appelle lui a donné la force de s'y livrer avec fruit.

Telles étaient, en abrégé, les réponses principales que les théistes du XVIII[e] siècle faisaient aux sceptiques français. S'il fallait les apprécier ici, il ne serait pas difficile de faire remarquer que c'est par la réserve, et non par la hardiesse, qu'elles se distinguent. On les a ridiculement taxées de témérité, tandis qu'il convenait de les accuser d'une certaine défiance à l'égard du témoignage interne de la raison, du témoignage que les sceptiques eux-mêmes n'osaient pourtant récuser tout à fait. Quoique excellentes en ce qu'elles donnaient, elles ne donnaient pas assez. Elles manquent de rigueur à la fois et de profondeur, puisqu'elles n'entraînent pas leurs antagonistes jusqu'au terrain où Descartes les avait forcés de le suivre. Ce qu'a d'invincible le *Je pense Dieu, donc Dieu existe*, devait être franchement établi, en même temps qu'accommodé à la situation particulière du théisme contemporain. Les nombreux héritiers de cet attachant et vigoureux Bayle, qu'ils appelaient eux-mêmes un *bretteur de raisonnement*, ne devait-on pas les contraindre à reconnaître qu'il y a une sorte de solidarité entre l'autorité de l'idée de Dieu et celle de la raison humaine ? Ne pouvait-on pas, avec l'instrument qu'ils employaient eux-mêmes et qu'ils n'eussent pas consenti à quitter, leur faire voir que, si l'idée de Dieu est un *non-sens*, la raison qui la forme si irrésistiblement n'est elle-même qu'une ouvrière d'absurdité, qu'une merveilleuse capacité d'erreur, qui ne sort de l'ignorance que pour

se plonger dans l'illusion et dans l'incertitude ? Comme les attributs de Dieu correspondent visiblement aux conceptions fondamentales de la raison, le doute qui ébranle les uns, mine les autres; et la perte de ces conceptions primitives et universelles serait la ruine, non-seulement de la science, mais de l'ordre social. Ou la raison peut concevoir un rapport entre Dieu et le monde, ou elle ne peut rien connaître sérieusement : voilà l'alternative qu'il fallait proposer aux sceptiques. Les pyrrhoniens de l'antiquité avaient eu le triste courage de faire leur choix, en affirmant que la raison ne peut rien affirmer du tout. Ceux du XVIII[e] siècle étaient moins résolus, quoique tout aussi ardents, comme dit Montaigne, à *bâtir de l'ignorance une si plaisante science*. L'exemple de Kant, après celui de Hume, montrera combien à cet égard le pyrrhonisme moderne était inférieur à l'ancien, et combien il devait l'être, par le simple effet des différences de race, de religion, de civilisation.

Aussi la plupart de ces sceptiques avaient-ils, pour parler avec Diderot, une *doctrine interne* : c'était d'ordinaire le naturalisme, se présentant sous deux aspects. La minorité donnait pour cause à l'univers le hasard, ce quelque chose de fortuit et d'aveugle, que les anciens nommaient la fortune, que nous désignons par un vocable emprunté aux Arabes, dit-on, mais dont il serait impossible de décrire la nature ou les lois. La majorité, plus raisonnable ou plus conséquente, ramenait toutes choses à l'empire absolu du destin, de la nécessité, d'un enchaînement fatal et machinal, sans

origine et sans fin, sans intelligence et sans liberté, mais également insurmontable, également souverain dans le monde moral et dans le monde physique. Combien, au premier coup d'œil, le partisan du hasard diffère du défenseur de la nécessité! Selon le premier, tout peut ou pouvait arriver, puisqu'il n'y a ni cause, ni loi, ni dessein, mais qu'un coup de dé est l'image du mouvement universel, de l'agrégation et de la marche des atomes, c'est-à-dire de toutes choses : *Alea jacta!* Suivant le second, tout doit ou devait arriver, puisqu'il n'y a d'autre cause, d'autre loi que l'inflexible et irrévocable mécanisme de la fatalité, sorte de roue qui ne cesse pas de tourner et qui écrase tout ce qui tenterait de lui résister. Mais la théologie qui dit : *Le hasard veut*, et qui se résume en *Peut-être*, ne saurait aboutir à d'autres effets moraux que les résultats produits par la théologie du *Parce que*, par celle qui prête la volonté à la *force des choses*, à la *destinée*, et qui n'a que cette devise : *Il faut*. Si l'une adore une Nature capricieuse, aventureuse, en quelque sorte écervelée, l'autre proclame une Nature sévère, inexorable, que rien ne peut détourner d'une marche éternellement fixe et impitoyable. Mais l'une et l'autre n'avouent qu'une seule puissance, qu'une seule divinité, le monde visible et matériel, *Vis consilii expers*, et par conséquent, nient le monde invisible et moral, le monde où règne un Dieu-Esprit, ce Dieu que Robinet consentait à tolérer sous le titre de Dieu inconnu, *Deus ignotus* [1]!

[1] Voyez Robinet, *De la Nature*. T. I. P. I, ch. 1 sqq.

Ce serait mal employer le temps que d'exposer les principes cosmologiques des apologistes du hasard. Il suffira de rappeler qu'au XVIIe siècle Gassendi les avait renouvelés en France, et que La Mettrie les voulait réchauffer pour l'instruction du XVIIIe siècle, c'est-à-dire d'une génération qui se moquait des *atomes crochus* d'Épicure aussi volontiers que des *monades* de Leibniz. Les admirateurs de Lucrèce convenaient eux-mêmes que sa cosmogonie ressemble fort à une brillante fiction. Ces atomes en nombre infini, remplissant primitivement et de toute éternité un espace immense et vide; leurs formes, leurs propriétés, leurs allures bizarres, tout cela, avouait-on, témoigne seulement de l'état d'ignorance où les sciences physiques se trouvaient chez les Grecs et à Rome. Après les fines ou profondes observations d'un Cicéron, d'un Fénelon [1], il était difficile de ne pas reconnaître que cette force inconnue, originellement occupée à modifier la direction primordiale des molécules, était d'autant moins propre à expliquer la naissance et la constitution des choses, que l'on ne savait pas si cette force appartenait aux molécules mêmes, ou à quelque autre élément; ou plutôt, que l'on connaissait bien la répugnance des épicuriens à considérer le hasard comme une force. Mais il s'agissait de sauver une théorie qui a rendu de si grands services à l'humanité et qui l'honore tant! « Les dieux, s'il y en a, vivent hors du monde, ne s'occupent pas des hommes, et ne songent qu'à goûter

[1] Cicéron, *De Nat. Deor.* I, 19, 20; *De Finib. bon. et mal.* I, 6. Fénelon, *De l'exist. de Dieu*, P. I, ch. III.

une félicité sans mélange et sans bornes... La crainte fit les dieux... Une crainte mutuelle réunit et maintient les hommes en société... La peur, enfin, gouverne le monde[1]... » Des maximes semblables devaient être remises en vigueur, et rien ne devait être négligé pour donner une apparence de solidité au système dont elles découlent.

Quand nous prononçons ce mot de *hasard*, disaient ses derniers avocats, nous voulons déclarer d'abord que nous n'apercevons nulle part l'influence d'un Être intelligent, agissant selon des intentions, exécutant ce qu'il eût résolu et en la manière dont il l'eût résolu. Nous voulons dire ensuite que nous ne voyons pas davantage l'empire suivi et général de certaines lois, mécaniques ou dynamiques, d'après lesquelles on assure que se développe la nature entière. Nous apercevons, à la vérité, une multitude diverse de phénomènes et d'objets; mais rien ne nous prouve qu'elle se rattache à des forces communes, qu'elle obéit à des causes évidemment effectives. Si une loi préside à l'existence des êtres que nous connaissons, elle ne saurait résider dans l'action que vous imaginez et qu'il est impossible de constater, de définir. Elle peut consister uniquement dans ces directions confuses, irrégulières, que l'on voit changer sans cesse et varier à l'infini, directions que l'analogie des circonstances permet sans doute de prévoir quelquefois, mais que vous serez toujours incapables de ramener à un ordre prédominant, à une disposition précise et constante. C'est pourquoi nous

[1] Voyez Lucrèce, Hobbes, etc.

n'avons garde d'assigner aucune raison déterminée à nul événement, à nul phénomène. Parce que nous avons, aussi bien que vous, l'idée de force ou de cause, nous ne nous croyons pas fondés à penser que nous comprenons la modification qu'une force peut produire, l'empire qu'une cause peut exercer, ni même l'état qui constitue ce qu'on appelle un effet. Qui ose se flatter de savoir ce qu'est l'action réciproque des agents connus de la nature? ou bien, l'influence de puissances inconnues? Qui donc peut s'estimer capable de prévoir ou d'interpréter les opérations des forces naturelles dans une conjoncture donnée? Est-ce à dire que nous nous avisions de nier que tel effet particulier ne soit produit par une cause particulière, ou plutôt par un concours de circonstances? Nous affirmons seulement que personne n'est en état de connaître toutes les circonstances dont la réunion imprime à l'effet un caractère à part, et qu'ainsi personne n'est en état de faire remonter l'effet à sa véritable source. Enfin, nommez *ignorance*, si cela vous plaît, ce que nous appelons *hasard*. Ce qui importe et ce qui est certain, c'est qu'il arrive une infinité d'événements fortuits dont vous ne savez marquer la cause réelle et qui naissent pour vous aussi à l'aventure, à l'aveugle...

Ignorance ou hasard, répondaient les théistes, il n'importe en réalité; car, de toutes manières, cette loterie universelle est une absurdité, qui se contredit par les termes mêmes où vous la désignez. Une fantaisie aveugle, maîtresse tyrannique, mais ayant pour qualité singulière de procéder *très souvent* avec un juge-

ment sublime et d'inspirer à une partie de ses sujets des mouvements de libre volonté !... Soutenir que l'organisation du monde est un arrangement fortuit, une longue suite de caprices et d'aventures, c'est heurter tous les éléments de la raison, c'est avancer l'hypothèse la plus invraisemblable qui fut jamais, c'est se faire démentir à tout instant par l'expérience la plus vulgaire, celle qui établit péremptoirement que tout s'exécute dans des conditions et d'après des règles constantes. Au reste, quand même cette supposition serait moins monstrueuse, et qu'il fût possible d'admettre qu'une simple accumulation ou agrégation de molécules suffise à former certains composés matériels, à produire certains genres d'objets, elle s'arrêterait évidemment à la partie la moins importante de l'univers, au règne des êtres inanimés. Comment servirait-elle à rendre compte de l'origine des corps organiques, de la vie végétale et animale, de la nature humaine, des facultés intellectuelles et morales, de cet esprit même que vous mettez à la torture pour lui arracher de quoi rendre votre doctrine quelque peu probable ? La rencontre fantasque d'atomes inertes et inintelligents ferait naître l'harmonie de l'univers, ces proportions et ces convenances admirables, ces symétries et ces sympathies étonnantes, cette intelligence, cette sagesse qui se manifeste partout, en dehors même de la tête et des œuvres humaines ! Mentionner des désordres et des irrégularités, c'est-à-dire des exceptions, des variations, n'est guère d'une stratégie fort habile ; car cela prouve que l'on a l'idée d'ordre, de

règle, de rapport nécessaire, l'idée d'intentions formées et de mesures prises par un législateur, par une raison, par un Être qui nombre, pèse et ordonne, et dont l'existence exclut absolument celle du hasard. Oui, cette idée domine chez vous à tel point que vous faites suivre au sort même une loi, celle de n'amener que de l'inégal, de l'extraordinaire, de l'imprévu. C'est une chose louable que d'avouer son ignorance, surtout quand elle n'est pas feinte ; mais c'est une chose ridicule, intolérable, que de la changer en divinité, et de prétendre lui immoler tout ce que l'on sait d'une science invincible. Contre nature en physique, cette théorie peut-elle devenir saine en morale ? Jamais l'absurde n'amena plus directement l'abject, sous le titre d'*Art de jouir*. Jamais roman inventé au profit du cynisme ne prouva plus clairement quelle étroite relation unit la déraison à la dégradation, quelle dépendance mutuelle joint le paradoxe au sophisme, le sophisme au mensonge, le mensonge à la folie, la folie à l'impudence et à la turpitude... C'est de la démence, s'écriaient d'une commune voix Voltaire et Diderot, en présence des tentatives d'un La Mettrie[1]. ***Monstrum horrendum, informe, ingens, cui lumen ademptum !***

C'est précisément sur le rigoureux enchaînement de toutes choses que se fonde l'école qui occupe l'extrémité opposée du naturalisme, et qui tient pour l'abso-

[1] Voyez, outre l'*Anti-Lucrèce* du cardinal de Polignac, et plusieurs écrits de Bergier et de Gerdil, Ploucquet, *Dissert. de materialismo* (1750), *cum supplemento*, etc. (1751); Elie Luzac : *L'homme plus que machine*, 1755, 2e édit. — Comparez aussi l'étude de M. Damiron sur La Mettrie.

lue nécessité. De là vient que, si l'opinion des *atomistes* est jugée à la première vue, celle des *mécanistes* paraît solide d'abord et inattaquable. Retraçons-la minutieusement, soit pour prévenir un reproche qu'elle prodigue, celui de l'avoir tronquée, mal exprimée ou mal comprise ; soit parce que c'est le moyen de faire pressentir combien sa profondeur est spécieuse, apparente, et combien elle aussi sert un dessein prémédité, faiblement dissimulé, un intérêt étranger à l'impartiale recherche de la vérité.

Selon la coterie Holbachique, comme disait J.-J. Rousseau, l'univers ne résulte pas de la combinaison accidentelle des divers atomes, de l'alliage confus des molécules[1]. Il forme un tout unique et immense, composé d'éléments hétérogènes, il est vrai, mais liés ensemble par des forces inhérentes à ces éléments mêmes. Il se présente comme un ensemble sans fin de matière et de mouvement, ensemble où se déclare une succession continue de causes et d'effets. Parmi ces causes et ces effets, il en est qui se manifestent à nos sens; il en est d'autres qui, ne s'y manifestant pas, nous restent totalement inconnus. Aussi sommes-nous obligés de distinguer un monde sensible, visible, et un monde invisible, intérieur. Le premier, variable, passager, est un simple effet du second, c'est-à-dire du domaine qui renferme les éléments primitifs, les véritables fondements du monde expérimental. Les diffé-

[1] Comparez avec le *Système de la nature*, les ouvrages suivants, attribués au même auteur : *La morale universelle* (1820), l'*Éthocratie* (1776), *Le système social* (1773), *Le christianisme dévoilé* (1767).

rentes propriétés de ces éléments, leurs forces diverses, les liaisons, les combinaisons, les productions qui en naissent, forment les *essences* des choses. La somme de ces essences, leur organisation, leur action et leur réaction, voilà ce que l'on doit appeler la *nature* ou l'*univers*. L'abondance et la variété des productions naturelles, l'alternative de leurs apparitions et de leurs disparitions, leur naissance et leur mort, n'ont d'autre origine, d'autre raison que la prodigieuse multiplicité des éléments de la matière, de ses forces et de son mouvement. A leur égard, la nature suit sans interruption une marche régulière et définie exactement, une marche circulaire, éternelle, où tout être est entraîné irrésistiblement. L'étoffe que la nature met en œuvre, les énergies qu'elle met en mouvement, les effets qu'elle développe ainsi, tout cela existe de toute éternité. Mais la manière dont la nature allie les éléments, loin de tenir du hasard, est une conséquence nécessaire des lois auxquelles l'univers est soumis fatalement, jusque dans les moindres exercices de son activité. La nature n'agit point à l'aventure : tout ce qu'elle produit est une application inévitable de son immuable manière d'agir. Comme chaque cause est suivie infailliblement de son effet, comme tous les phénomènes de l'univers représentent une chaîne perpétuelle de causes et d'effets, tout ce que l'univers comprend est nécessaire. Les hommes faisant partie de la nature, sont aussi avec elle en une relation indissoluble et absolue. Nous appelons *intelligences*, à la vérité, les êtres qui sont organisés comme nous et doués de nos

facultés ; mais ces êtres n'en dépendent pas moins, dans leur manière d'exister, des lois mécaniques auxquelles obéissent les autres combinaisons de la matière. L'homme est toujours esclave des nécessités qui commandent à tout autre objet ou phénomène de la nature. Son existence, sa vie compose une série d'effets et d'actes fatalement liés ensemble, causés tour à tour par les parties solides ou liquides de son corps, et par les objets extérieurs qui l'environnent. Or, si tout se conforme à d'absolues lois, si ces lois régissent de toute éternité et continuent à toujours régir les forces de la nature, en faisant parcourir aux causes et aux effets un vaste cercle de générations et de destructions, qu'est-il besoin d'admettre une *création*?[1] Faire de rien quelque chose est une formule surannée, qui n'explique ni la naissance ni la constitution de l'univers. Il est absurde de supposer soit un auteur, soit un architecte du monde, un Être distinct, enfin, dont la sagesse toute-puissante eût engendré les éléments et organisé la matière. C'est là une hypothèse due aux sauvages, née de l'ignorance où nous sommes à l'égard des forces effectives, des seules causes dont il soit permis de dériver les corps célestes et terrestres. On a coutume d'objecter que l'existence ou l'ordonnance de l'univers devient inexplicable, dès que l'on refuse de croire à un auteur divin ; que l'on ne saurait comprendre la présence d'un ouvrage d'art, sans le rapporter à un artiste. Mais il n'y a pas moyen d'opposer cette difficulté ici, parce que la nature, n'étant point

[1] Voyez le *Système de la nature*, P. I, ch. 2, 5.

une création ni un ouvrage d'art, existe de toute éternité et par elle-même, comprend tout et produit tout. Pour expliquer les phénomènes de la nature, ne suffit-il pas de considérer ses éléments indestructibles et toujours actifs ? Ces éléments font naître seuls tout ce que nous éprouvons d'agréable ou de pénible, de bon ou de mauvais, tout ce que nous appelons ordre ou désordre. Oui, ces éléments enfantent tout, en combinant leurs propriétés, en déployant les énergies qui les animent. Que sert-il de faire intervenir un auteur inconnu et inconcevable ? Toutes choses s'enchaînent par des liens éternels, tous les effets tiennent inséparablement à leurs causes visibles ou invisibles. Vous ne voyez pas, nous dit-on, à quel point vous ignorez les forces qui produisent ainsi tout d'après d'éternelles lois. Nous le voyons parfaitement ; mais en quoi cette ignorance sera-t-elle diminuée par l'hypothèse d'une Divinité ? Cette hypothèse n'est bonne qu'à nous éloigner davantage de la connaissance des causes naturelles, c'est-à-dire de l'objet qui mérite seul l'effort de nos investigations. Nous convenons, au reste, que ces changements si réguliers, qui s'accomplissent dans la nature, suggèrent à l'esprit l'idée d'un ordre naturel. Mais cette idée n'est qu'une manière de voir, une fantaisie. Comme nous croyons saisir, dans les opérations de l'univers, une certaine analogie avec ce qui se passe en nous-mêmes, nous osons attribuer aux procédés réguliers de la nature une existence propre et distincte ; nous osons pousser l'assimilation jusqu'à nommer désordre tout ce qui semble contraire à ces procédés. Cependant,

la réalité extérieure ne présente ni ordre ni désordre. Chaque phénomène, régulier en apparence ou irrégulier, arrive nécessairement, naît, se forme ou change suivant des lois inévitables. Enfin, l'abus des comparaisons, ou plutôt, l'illusion de la raison a été portée jusqu'à prêter à la nature des intentions, des fins raisonnables : fictions et rêveries, jeux de l'imagination, qu'il faut bannir de la science, malgré tout le charme qu'ils ont pour le cœur de l'homme. Rien n'est plus opposé au point de vue sous lequel la nature nous force d'envisager l'univers. L'évidence d'un enchaînement fatal des phénomènes, enchaînement déterminé par l'action de lois et de forces irrésistibles, dissipe aisément la chimère d'une intelligence poursuivant dans le monde des desseins spirituels, et remplaçant le seul vrai Dieu, la *nature agissante*, le *grand ensemble*...

Tel est le système dont les Anciens, Cicéron et Lactance[1], avaient fait honneur à un disciple d'Aristote, Straton de Lampsaque, et que reproduisirent au XVIIIe siècle, avec plus de sagacité, avec plus de rigueur, en partie le breton Robinet[2], en entier la société qui se réunissait au salon du riche baron d'Holbach, son *maître d'hôtel*. Combien de bruit s'est fait, jusqu'à la fin du siècle, autour des deux volumes publiés à Londres, en 1770, sous ce titre : *Système de la nature, ou Des lois du monde physique et du monde moral, par feu M. Mirabaud !* L'écrivain auquel on attribuait ce

[1] Voyez les *Quæst. Academ.* de Cicéron, IV, 38; et le *De ira*, de Lactance, c. X.

[2] *De la nature*, Amsterdam, 1761-68. 4 vol. in-8°.

long et ennuyeux réquisitoire contre les vérités qui soutiennent et honorent l'humanité, Mirabaud, de l'Académie française, s'était signalé par des ouvrages du même genre, quoique d'un matérialisme moins grossier : était-il donc l'auteur de celui-là? D'Alembert le nie hautement[1]. Avait-il été composé par d'Holbach lui-même, ou par le précepteur de ses enfants, La Grange? Est-il l'œuvre collective de ses amis? On en impute la portion la plus considérable à Diderot ; et l'analogie frappante que plusieurs écrits du spinosiste de Langres ont avec ce fameux *Système*, est faite pour accréditer la conjecture. L'infatigable, l'ambitieux Helvétius, cet autre amphitryon du parti, voulut contribuer au succès de la doctrine en la resserrant dans un Extrait populaire, *Le vrai sens du Système de la nature*, qu'il n'osa pourtant faire paraître de son vivant. Les éditions, les traductions se succédèrent, se multiplièrent avec une telle rapidité, que de nombreux panégyristes n'hésitèrent plus à proclamer cela le dernier mot de la sagesse moderne, l'*Évangile*, non-seulement *du jour*, mais de tous les siècles. « Peu s'en fallut, dit Goethe, alors jeune étudiant, que nous n'eussions peur, comme d'un spectre, de cet ouvrage suranné, chimérique, cadavéreux[2]. » Cette peur fut salutaire : elle provoqua quantité de réfutations détaillées ou de courtes répliques, pour la plupart fort au-dessus du manifeste naturaliste. Les réponses que firent Voltaire même et Frédéric II à « ce code de sen-

[1] *Éloge de M. Mirabaud*. Comp. Grimm, *Corresp. litt.* P. III, t. V, p. 216.

[2] *Mémoires*, liv. VII.

sualité et de destruction, » comme ils disaient, devinrent promptement célèbres, grâce aux noms dont elles étaient signées; mais les autres critiques méritaient un accueil encore plus attentif. Rien de plus net et de plus pénétrant, de plus raisonnable et de mieux raisonné, rien de plus accablant que l'*Examen* entrepris par le sage et judicieux Bergier[1]; que les *Réflexions* fortes, sévères, incisives, publiées à Paris même[2] par un compatriote de Grimm et de d'Holbach, l'aimable Holland; que les fines et justes *Observations* qu'un savant mathématicien, le toscan Jean de Castillon, fit paraître à Berlin. De toutes parts, on vit les défenseurs du théisme, les amis des croyances qui élèvent l'homme au-dessus de la brute, repousser cette prétendue découverte de la vérité sans fard. Peu d'ouvrages philosophiques, éclos entre 1770 et 1790, se crurent dispensés de protester, chemin passant, contre une si vieille et si présomptueuse erreur. Recueillons, en les abrégeant, ces réclamations, ces réfutations, comme nous avons résumé la théorie qu'elles combattaient et contre laquelle on pourrait encore les tourner avec avantage[3].

Le trait qui frappe d'abord, dans cet essai de fatalisme, c'est la prétention de lui donner un air de système rigoureux, une teinte d'évidence géométrique. Une nécessité absolue y est chargée de réunir les éléments matériels en un tout suivi et ordonné, de la même manière, au même titre que les propriétés des figures ou des nombres s'enchaînent en mathématiques. Or, quoiqu'il n'y ait point en soi contradiction à supposer qu'un ordre sévère prédomine dans la nature; cependant, les connaissances que nous avons de l'organisation du monde ne nous permettent pas de soutenir que la régularité des phénomènes soit l'œuvre d'une nécessité. Au contraire, nous pensons que les choses auraient pu être disposées tout autrement, et suivre des lois très différentes; qu'enfin, il est impossible d'expliquer par l'essence de la matière les lois qui régissent actuellement les êtres. Une pareille explication ne saurait rendre compte des lois qui président au mouvement des astres, ni de celles qui gouvernent les corps en général. Comment pourrait-elle s'appliquer à l'organisme d'une plante, à la vie d'un animal, au mélange des éléments, au jeu des membres, aux fonctions de la sensibilité et de l'intelligence?

Ne faut-il pas, au surplus, que des propriétés ou des forces évidemment essentielles à un objet, soient de telle nature que cet objet ne puisse exister sans elles? Elles en sont la condition *sine quâ non*. Ainsi, supposé que la matière inerte ne pût exister sans les formes régulières, sans l'ordonnance exacte qu'offre la nature, il serait très sensé d'admettre que les êtres animés possèdent des forces et suivent des lois inhérentes à ces éléments primitifs dont la masse compose le monde matériel. Mais c'est là une supposition qui ne saurait se soutenir devant l'expérience. Il est vrai, la

[1] 1771, 2 vol. in-12.
[2] 1772, 2 vol. in-8°.
[3] Comparez aussi, relativement à Robinet, l'ouvrage de Barruel et de Richard, *La nature en contraste avec la religion et la raison*; Paris, 1773, in-8°.

structure présente de l'univers, de notre terre, est nécessaire à la portion sensible et intelligente du monde; mais elle n'est point indispensable aux forces mécaniques. La portion purement matérielle du monde, celle qui fournit les éléments des êtres organiques, peut subsister, peut conserver toutes ses propriétés, sans participer à l'ordonnance qui caractérise les êtres organiques : ce qui le prouve sans réplique, c'est la destruction même de ces êtres, c'est la décomposition végétale et animale. Les débris des plantes, des bêtes, se changent-ils immédiatement, inévitablement en d'autres plantes, en d'autres bêtes ? La masse confuse de la matière primordiale eût pu demeurer tout entière à l'état de chaos, sans rien perdre pour cela de son essence. On hasarde donc une assertion vaine et gratuite, en prétendant qu'une suite de lois primitives détermine fatalement les forces mécaniques à combiner des productions organiques. Présenter une absolue nécessité comme l'organisatrice unique du monde, donner l'ordre de la nature pour l'effet direct d'une législation invinciblement inhérente à l'essence même de la matière, c'est bâtir une hypothèse que désavoue l'observation même du monde physique, et que le talent le plus délié ne saurait jamais revêtir de quelque vraisemblance.

Néanmoins, lors même que vous réussiriez à expliquer ainsi tout ce qui dépend des lois du mouvement, parviendrez-vous à subordonner à votre *mécanique universelle* ces deux faits incontestables, les rapports de dessein et la liberté intérieure? Vous tâchez d'éluder

la difficulté en niant les faits. Les convenances, les relations d'utilité, de sagesse, d'harmonie, n'existent pas réellement, à vous entendre. La raison humaine, dites-vous, est incapable de deviner un but, en étudiant les phénomènes; et quand elle prétend y apercevoir des intentions, des fins, elle abuse de ses droits, elle prête à la nature une manière d'agir qui n'appartient qu'à l'entendement de l'homme. Nouvelle assertion qui a une apparence de justesse, en blâmant les exagérations du spiritualisme en matière de causes finales; mais qui est bien autrement excessive, puisqu'elle est le comble de la témérité. Est-il certain que les choses naturelles, accessibles à notre raison, ont entre elles des rapports? Est-il certain qu'il y a des relations déterminées où les êtres inanimés se trouvent à l'égard des êtres animés ? Est-il certain que ces rapports mutuels ne résultent pas immanquablement de l'essence et des propriétés de la matière? Qu'en outre, ils ne dépendent point des penchants et des besoins de l'homme ? Si tout cela est certain, vous êtes forcés d'avouer, premièrement, que l'organisation de la nature atteste un inaltérable accord entre les moyens et la fin; en second lieu, que la raison humaine, partout frappée de cet accord immense, procède légitimement et ne s'égare point, lorsqu'elle regarde la constitution du monde comme l'ouvrage d'une intelligence suprême, ou qu'elle assimile le rapport du monde avec cette intelligence au rapport d'une œuvre d'art avec les intentions conçues et accomplies par l'artiste.

Allons plus loin : accordons, contre le témoignage

de l'expérience, que les traces de sagesse, les preuves de convenance soient équivoques, peut-être imperceptibles, dans la partie inanimée du monde, et même dans le règne animal. Mais n'en découvrez-vous point dans la nature humaine? L'art humain, méditant et se conduisant d'après des desseins, est-ce donc chose douteuse ? Vous n'avez pas encore su l'expliquer par l'association nécessaire de plusieurs parcelles de matière. Or, quelle ressemblance singulière entre les procédés réfléchis de cet art et les procédés spontanés de la nature organique ! Nier l'intelligence jusque dans la constitution humaine, vous ne l'osez sûrement ; mais alors vous reconnaissez, sans consentir à l'énoncer, un principe intelligent au fond de cette nature universelle dont l'homme fait partie. Quelle puissance, puisque ce n'est pas la matière, a donc mis dans l'homme cette aptitude instinctive au nombre et à la mesure, cette capacité pour combiner un ensemble de moyens en vue d'un but marqué, pour produire un effet prémédité? De toute nécessité, vous le voyez, il vous faut admettre, ou du moins tolérer une puissance nettement distincte de la matière, une puissance intelligente, laquelle apparemment est cause qu'il se rencontre tant de marques d'intelligence, non-seulement dans la nature humaine, mais dans toute la création.

Ce n'est pas encore tout. Tenterez-vous d'expliquer, par ce mécanisme insurmontable de la matière, ce qu'il y a de plus opposé à la nécessité, la liberté de la conscience humaine? Cette liberté, avec le cortége des phénomènes qui l'attestent si hautement, le sentiment

du devoir et de la responsabilité, le regret, le repentir, le remords, vous vous contentez de les écarter comme autant de préjugés, d'illusions, de faux raisonnements. Il est naturel que votre doctrine n'essaye point de rendre compte de tels faits ; mais en vain voudrait-elle les empêcher d'être universels, ou de servir de fondement à tout l'ordre social. Une doctrine qui écarte ou travestit des données de cette importance présente une lacune énorme, et reste sujette à un inconvénient des plus graves : elle efface, elle anéantit la nature morale. A l'en croire, la nécessité commande au méchant comme au bon, à la volonté vicieuse comme à la volonté vertueuse ; par conséquent, tout acte est indifférent, à l'égard du mérite ; nul agent n'est coupable, nul n'étant estimable ; la seule nécessité est responsable, est respectable, parce que seule elle est agissante, seule puissante. Le fatalisme, l'unique conséquence de cette doctrine, vient ajouter ce qu'il a de nuisible, de désolant, à ce qu'elle renferme d'aventureux, d'outré, d'absurde. L'erreur pratique sert du moins ici à confirmer et à faire condamner l'erreur spéculative.

Concluons, disaient les théistes, que le naturalisme entasse contradictions sur contradictions, sans compter celle qui revêt d'éternité, d'infinité, un monde limité, fini, qui pouvait parfaitement n'exister pas. Concluons qu'il ne contente pas la raison, en ramenant, en bornant tout à la nature purement physique ; tandis qu'il s'agissait précisément d'expliquer une organisation que la matière ne peut se donner elle-même. Concluons en-

fin qu'il révolte même l'intelligence et qu'il fait rougir l'âme, en ce qu'il proscrit tout ce qui honore l'humanité, sa liberté intérieure, sa vraie dignité, ses plus nobles progrès, la vertu désintéressée et le culte d'un principe immatériel et surnaturel.

CHAPITRE II.

VOLTAIRE.

« On choisit dans Voltaire. » DELILLE.

« Heureux si Bayle avait plus respecté la religion et les mœurs, ou quelque chose d'approchant. »

VOLTAIRE à d'Alembert, 2 octobre 1764.

« Les plaisanteries que notre frivolité se per met si légèrement sans en prévoir les suites, laissent souvent après elles des plaies profondes. » D'ALEMBERT.

A la tête de ceux que le naturalisme effrayait ou choquait, nous avons dû citer Voltaire, l'idole de tout le siècle et le chef du parti que Rousseau nommait *philosophesque*. Tant qu'il s'était agi d'un La Mettrie, d'un d'Argens, de cette espèce de charge de cour qu'il appelait l'*Athée du Roi de Prusse*, Voltaire s'était contenté de plaisanter. Mais lorsqu'il entendit ses propres lieutenants prôner l'irréligion, et qu'il vit ces pages impudentes[1] où l'athéisme s'étalait lourdement, « comme la science morale par excellence, seule digne des véritables savants, aussi profonde que la haute physique et les hautes mathématiques » ; le mépris dut tourner en mécontentement. Au mécontentement même ne tarda pas à succéder la colère, quand les disciples réprimandés refusèrent de croire à la bonne foi du maître. Pour nous, à

[1] Voyez le *Système de la Nature*, T. II, ch XI.

qui Voltaire paraît sincère en cette circonstance, non intéressé seulement à couvrir l'honneur du parti, mais plus dédaigneux que jamais pour l'athéisme, pour le système de la *génération spontanée*, nous comprenons cependant aussi la surprise que marqua le *petit troupeau*. Tout s'explique par le caractère qui distingue les opinions et le rôle de Voltaire.

Il est inutile d'exposer des opinions et de décrire un rôle que tout le monde connaît suffisamment; mais ne convient-il pas de rappeler plusieurs traits par lesquels Voltaire agit encore sur notre temps? On doit le craindre : ce que l'on a nommé *sa religion* aura toujours de nombreux sectateurs, grâce aux charmes immortels de ses productions sans nombre. Parmi les antagonistes de ce talent populaire et unique, si longtemps la première autorité publique en France, il en est peu qui n'avouent combien il est difficile aujourd'hui de vivre soit sans Voltaire, soit avec lui : *Nec sine te, nec tecum*. Parmi ses admirateurs, il en est bon nombre qui, ne concevant rien au delà de son bon sens, de son amour de la tolérance, de ses grâces surtout et de sa vive clarté, le révèrent, non-seulement comme le plus éloquent des écrivains, mais comme le plus judicieux des philosophes; qui voudraient faire de ses idées, de ses écrits, la sagesse et les délices d'un peuple spirituel et éclairé. Des milliers de gros livres ont été publiés, en sens contraires, sur l'usage que ce génie divers et insaisissable avait fait de tant de facultés merveilleuses. On pourrait encore écrire des volumes sur le contrecoup qu'éprouve le présent et que ressentira l'avenir

de l'influence universelle de son infatigable propagande. Il ne nous appartient pas de toucher ici une question si complexe. Disons seulement que ce démon familier du XVIII[e] siècle, par tout ce qu'il voulut et tout ce qu'il accomplit sans le vouloir, justifie à la fois les éloges les plus enthousiastes et les censures les plus âpres. A qui peuvent s'appliquer, mieux qu'à Voltaire, les jugements que La Bruyère et Leibniz avaient portés, l'un sur Rabelais, l'autre sur Bayle? « Où il est mauvais, il passe bien loin au delà du pire, c'est le charme de la canaille; où il est bon, il va jusqu'à l'exquis, et à l'excellent, il peut être le mets des plus délicats. » « *Ubi bene, nemo melius; ubi male, nemo pejus.* » Au reste, si personne ne s'avise de chercher un corps de doctrines chez l'homme dont le naturel était si antipathique à tout ce qui pouvait ressembler à un système, chez un critique et un poëte auquel la peur de l'esprit systématique, père du fanatisme, selon lui, et de l'exagération, faisait prendre souvent de frivoles apparences de raison pour le plus solide sens commun; on aurait néanmoins tort de soutenir qu'une intelligence si prompte à s'orienter dans le dédale des opinions humaines, à en démêler le fort et le faible, à ramener la métaphysique à la morale et aux vérités praticables, n'eut pas un certain ensemble de principes fixes, un ensemble substantiel, reproduit par sa verve applaudie sous cent formes inégales et toujours libres. Quelle force, quelle justesse, quelle netteté, quelle précision rapide, quelle élévation persuasive il montre toutes les fois qu'il peint la loi de la con-

science, les notions du juste et de l'injuste, le devoir, la liberté, le désintéressement ! Peu de moralistes se sont énoncés avec une conviction plus puissante sur cet instinct de la raison, « qui la porte au bien aussi naturellement que l'arbre est porté à se couvrir de feuilles, de fleurs, de fruits. » On sait en quels termes il défend contre Frédéric même ce pouvoir de choisir entre le bien et le mal, qu'il appelle « la santé de l'âme ; » et contre Helvétius, la faculté de préférer l'intérêt d'autrui à l'intérêt personnel, l'amitié à l'égoïsme. Le ton touchant duquel il décrit parfois et les merveilles de notre nature et les beautés du monde, a été comparé au tendre et gracieux pinceau de Fénelon. Aussi ne faut-il voir qu'un trait de malignité dans ce mot de Mendelssohn : « C'est faire tort à ce charmant poëte que de prendre sa philosophie sérieusement. »

En ce qui regarde particulièrement ses opinions sur Dieu, il faut reconnaître, à la vérité, qu'elles ne renferment rien de neuf. Ce qui lui appartient, c'est la fermeté avec laquelle il proclame l'existence de Dieu, mise en évidence, à son avis, par ce principe des causes finales qu'il voit régner dans tout l'univers. Sa croyance se trouve résumée dans ces vers célèbres :

> « Ils ont adoré tous un maître, un juge, un père ;
> Ce système sublime à l'homme est nécessaire :
> C'est le sacré lien de la société,
> Le premier fondement de la sainte équité,
> Le frein du scélérat, l'espérance du juste.
> Si les cieux, dépouillés de leur empreinte auguste,
> Pouvaient cesser jamais de le manifester,
> Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer. »

Que s'il n'y a là point d'originalité, ni pour le fond de la pensée, ni pour la méthode, en faut-il conclure, avec Lessing, que « ce que Voltaire a dit de bon n'est pas neuf et que ce qu'il a dit de neuf n'est pas bon ? » C'est au moins le lieu de s'arrêter un instant à ce qu'on a prétendu donner pour un procédé consacré par Voltaire, à ce qui forme une partie trop essentielle de son talent, l'ironie. Jamais personne n'en fit un usage plus fréquent et plus habile ; mais s'en est-il toujours servi pour le bien des hommes et la glorification de Dieu ? Socrate l'avait employée contre les sophistes, Pascal contre les casuistes : Voltaire, à son tour, l'emploie contre la présomption et l'hypocrisie. Mais, dans ses mauvais jours, il ne craint pas de la tourner contre la cause même qu'il sert avec chaleur dans ses bons moments. Il a raison de railler les matérialistes qui, dit-il, prennent leurs cinq sens pour du bon sens ; il a raison de penser que le rire corrige plus et nuit moins que les bûchers de l'Inquisition. Mais lui-même ne prête-il pas pas le flanc, en poussant la moquerie aux dernières limites d'un dénigrement injurieux, ou du moins, d'une irritation toute personnelle ? Voltaire, dont trop souvent l'unique ambition est moins d'avoir raison, que de mettre les rieurs de son côté et, en quelque sorte, de faire rire Dieu même aux dépens de l'humanité, Voltaire a plus d'une fois passé le but, non-seulement sur la scène comique, où il reste si loin de Molière, mais dans ses attaques contre la métaphysique et le christianisme. De simples croyants, de graves esprits, Guénée et Bergier, Euler et Mérian,

Needham même, lui ont renvoyé d'une main sûre ses traits les plus caustiques. L'erreur se reconnaît au ridicule, d'après Voltaire; et il est certain que l'absurde, l'insensé, l'immoral même présentent un côté petit et mesquin. Mais cette obstination d'incrédulité, qui admettrait les plus étranges superstitions plutôt que d'ajouter foi à la Bible, a des parties non moins comiques. Afin d'être dispensé de respecter Moïse, de croire aux révolutions du globe, Voltaire n'hésite pas à contredire un Bernard Palissy, un Fontenelle, ces précurseurs de Deluc et de Cuvier: il imagine bravement que les coquillages fossiles recueillis sur le sommet des Alpes, y ont été déposés, non par la mer, mais par des pèlerins se rendant en Italie. Et pourtant Voltaire s'amuse des efforts que fait Helvétius pour expliquer la supériorité de l'homme sur la brute par la seule conformation de sa main, de ses doigts *idéifiques*. Qui ne sait d'ailleurs combien la passion, aidée d'une parole si adroite, a beau jeu pour faire paraître ridicule ce qui est respectable en soi, juste et beau? Qui ne sait que les sarcasmes, fort utiles pour répondre à la vanité et à la méchanceté, ne répondent sérieusement à rien, ne prouvent très souvent que l'envie de mordre? L'exemple de Voltaire l'atteste abondamment. Les adversaires qu'il attaquait par le raisonnement plutôt que par le persiflage, ont pour la plupart succombé; au contraire, ceux qu'il ne combattait qu'avec des ricanements, lui ont survécu.

Cependant, demanderez-vous, la raillerie n'était-elle pas le meilleur instrument pour opérer toutes les réformes auxquelles Voltaire concourut en Europe? Par quel autre moyen pouvait-il arrêter le progrès de cette maladie qu'il appelle « la rage des âmes, » le fanatisme? Pouvait-il faire accepter des princes comme des peuples, sans les amuser, ce respect de la justice, de l'humanité, de la liberté de conscience, de tous ces grands principes de civilisation qui devaient remplacer l'oppression, la barbarie, toutes les formes de l'odieux, et préparer ainsi le gouvernement de la raison et du droit naturel?... Il est vrai, personne ne saurait méconnaître l'énergie que, durant soixante ans, Voltaire apporta dans cette prédication de tolérance que plusieurs de ses adeptes taxaient de rabâchage. « On dit que je me répète, s'écriait-il, eh bien, je me répéterai jusqu'à ce qu'on se corrige! » — Mais n'est-il pas également visible que, le penchant à la moquerie l'emportant insensiblement sur ses bons instincts, Voltaire prit toujours moins la peine de discerner le froment et la paille, enveloppa tout dans la même critique, sapa les vérités mêmes qu'il ne voulut pas abattre, s'embarrassa, malgré sa dextérité, en d'incroyables contradictions, et rendit ainsi ses opinions inertes et insuffisantes, quand elles ne devenaient pas fâcheuses et nuisibles? Cela est surtout arrivé à son déisme, qui n'eut d'autre effet sur tant d'esprits que de les livrer au doute.

Il serait aisé, redisons-le, de recueillir une foule de passages où ce roi de la philosophie légère parle de Dieu avec émotion autant qu'avec force. Nous transcririons volontiers ici ces pages brillantes où, sous l'inspi-

ration de Newton, il esquisse « l'ordre admirable qui règne dans le monde, les desseins qui éclatent de toutes parts dans la manière dont le monde est organisé et gouverné; ces rapports étonnants de la nature, ces rapports de dessein, ces causes finales si frappantes, si évidentes, qui obligent la raison de convenir qu'une intelligence préside à cet univers, pour en maintenir l'arrangement général. » Nous voudrions remettre sous vos yeux tous ces endroits où Voltaire invoque, en faveur de l'existence divine, soit l'instinct des animaux, « faible et incorruptible ruisseau de cette intelligence immense et incompréhensible qui a présidé à tout en tous temps; » soit cet instinct du bien « qui nous fait sentir la justice, » que Dieu a donné « à l'Égyptien qui élevait des pyramides et des obélisques, et au Scythe errant qui ne connaissait pas même les cabanes, en donnant à l'un et à l'autre cette raison qui, en se développant, leur fait apercevoir les mêmes principes nécessaires. » Que de beaux vers dignes d'être redits d'âge en âge !

> « Quoi! le monde est visible et Dieu serait caché! »
>
> . . . .
>
> « Tout annonce d'un Dieu l'éternelle existence;
> On ne peut le comprendre, on ne peut l'ignorer.
> La voix de l'univers atteste sa puissance,
> Et la voix de nos cœurs dit qu'il faut l'adorer. »

Mais aussi, tout auprès, combien d'endroits où Voltaire, par crainte des abus spéculatifs, refuse à ses lecteurs attendris la faculté de connaître Dieu et même le droit de le chercher. Combien il s'égaye sur le compte de gens dont le principal tort était de suivre en quelque sorte ses propres conseils, c'est-à-dire de faire voir savamment ces rapports de dessein qu'il avait tant admirés. Puisque la sagesse, la bonté, la puissance divines sont si visibles, pourquoi nous interdire de les contempler avec suite? Pourquoi comparer les méditations d'un Newton, d'un Leibniz, « au fond du tonneau des Danaïdes, » à la « coccigrue de Rabelais bombinant dans le vide » ? Contradiction déplorable, lorsque Voltaire la porte dans l'étude de l'homme et de la société. La plus parfaite des œuvres divines, celle dont il vient de préconiser la supériorité, l'homme, ne lui semble plus qu'une bête manquée, digne de commander dans un monde où tout va de travers : ce n'est plus qu'une *sotte plaisanterie* de Dieu. Ne dirait-on pas, par intervalles, qu'il ne proclame si hautement l'existence de Dieu, que pour pouvoir mieux satisfaire l'envie de critiquer son gouvernement? La grandeur de Dieu, ont dit les panégyristes de Voltaire, n'a rien à démêler avec la petitesse des hommes : il est permis de mystifier ceux-ci sans cesser de respecter Dieu. C'est là une excuse dont Voltaire eût souri le premier. Comment, en calomniant la dignité de l'homme, on ne calomnie pas du même coup l'Être qui a fait l'homme? En rendant ridicules, méprisables, les élans les plus généreux, ces élans qui transportent plus d'une fois Voltaire même, on ne rendrait pas Dieu plus que ridicule, plus que méprisable, on n'en ferait pas l'Esprit malin et méchant? A cet égard donc Voltaire, s'il ne fait pas prendre Dieu en aversion, le fait du moins mettre en doute.

Mais, ont répondu quelques-uns de ses satellites, Voltaire n'avait d'autre dessein que d'abaisser la présomption des dogmatistes, et la majesté de Dieu n'est pas commise par des attaques uniquement dirigées contre les défenseurs prétendus ou maladroits des perfections divines... Soit. Critiquer les procédés défectueux de ceux qui soutiennent mal une bonne cause est chose fort permise. Mais qui ne voit que le blâme de Voltaire, loin de s'arrêter à ces procédés, s'étend à la cause même, à une cause qu'il plaide, quand il est le *secrétaire de Marc-Aurèle*[1], avec autant de délicatesse que de vigueur? N'est-ce pas s'attaquer à Dieu même que de prétendre expliquer toute l'histoire par le jeu fortuit de petites circonstances, par l'influence de *sa sacrée majesté le Hasard*, par le bon plaisir de *notre Seigneur le Destin?* de soutenir qu'ici-bas tout s'exécute mal, si tout n'est mauvais; qu'il n'y a donc de réel que la ruse et la violence? Ce ne sont pas les dogmatistes, apparemment, qui ont inventé la foi en une divine Providence, c'est-à-dire en la justice, la sagesse, la puissance infinies; car Voltaire, leur antagoniste, proclame ces mêmes attributs, lorsqu'il est aux prises avec les avocats du hasard et du destin. Qu'en résulte-t-il pour le déisme voltairien? L'action de Dieu s'y trouve réduite à une sorte de sinécure. Dieu y existe comme s'il n'existait pas; il jouit d'une existence qui s'atteste par son absence. Quoique spiritualiste, Voltaire fournit des armes au matérialisme, au scepticisme; il devient l'allié, l'auxiliaire de ses ennemis mêmes: négatif en

[1] Surnom que lui donnaient ses paraphrastes.

détail, affirmatif en gros, inefficace en définitive. C'est à quoi aboutit, pour ses dévots du moins, sa maxime favorite:

« On ne peut le comprendre, on ne peut l'ignorer. »

Parmi les admirateurs réservés de Voltaire, il en est plus d'un, sans doute, prêt à nous répliquer que son déisme, malgré d'incontestables contre-sens, peut suffire aux esprits modérés, amis du bon sens, ennemis des exagérations, soit de l'incrédulité, soit de la superstition. A ceux-là nous oserons faire remarquer que ce bon sens, dont ils voudraient faire l'unique croyance d'un peuple éclairé, est moins réel qu'apparent. Il nous paraît même impossible d'accorder le titre de *bon sens* à une doctrine qui n'améliore pas la volonté, en même temps qu'elle forme l'esprit. Le propre d'une force spirituelle est de remplir de courage, d'élever et de perfectionner l'âme, en l'attachant par-dessus tout au bien achevé, réalisé en une personne accomplie, qui est Dieu même. Entre le courage moral et le culte de Dieu, une doctrine vraiment saine et pratique établit un rapport direct. L'honneur chez l'homme, la pudeur chez la femme, la puissance de souffrir pour garder l'un ou l'autre, ne sont, qu'on le sache ou qu'on l'ignore, que des formes de la piété même. Une philosophie qui, loin d'affermir le pouvoir de ces sentiments, prend plaisir à les avilir, est-elle digned es hommes, ou peut-elle leur suffire? Elle a beau réclamer pour nous toutes sortes de libertés et de droits; en nous énervant, elle nous ôte les moyens d'en faire un usage libéral et sage. C'est là le reproche qu'un juge impartial est forcé d'a-

dresser à la philosophie de Voltaire. Pour nous rapprocher de cette source de courage et de force, sans laquelle l'intelligence la plus avide de savoir finirait comme par sécher de raison, il eût fallu à Voltaire autant d'âme que d'esprit. L'esprit s'annonce d'ordinaire par le rire ; l'âme sait pleurer et compatir, sait sourire avec une tendre commisération. Voltaire, tout épris qu'il est des droits de l'homme, et tout enthousiaste de l'héroïsme quand il compose pour la scène tragique ; tout fier qu'il semble d'avoir défini l'esprit *une raison ingénieuse* ; Voltaire, lorsqu'il philosophe, ne sait ni pleurer ni consoler. Quand il faudrait relever notre intelligence ou l'incliner du côté de notre cœur, il se plaît à y verser la veine la plus abondante de son génie, c'est-à-dire une gaieté satirique, qu'il pousse jusqu'à faire Dieu même à l'image de son génie, en le représentant, avec une joie insolente, comme la perfection de la malignité.

Il serait superflu de montrer, pièces sur table, qu'en dépit de tant de parties excellentes, le déisme voltairien ne saurait produire d'autre impression dominante que le découragement. Qui n'en a éprouvé les effets ? Qui n'a pas ri avec ce moqueur éblouissant? Qui n'est pas devenu complice à moitié d'une si cruelle satisfaction ? Nous n'indiquerons, à ce sujet, que trois points par lesquels sa philosophie exerce encore une influence pernicieuse. Quoique spiritualiste au fond, elle rejette l'immortalité de l'âme; quoique adorant un Dieu sage, juste, puissant, elle fait profession d'un pessimisme désolant ; quoique dévouée à la conservation de l'ordre social et au règne de la justice dans les rapports humains, elle s'acharne, avec une sorte de fureur, à la destruction du christianisme.

Immortalité de l'âme : ce sont des mots que Voltaire prononce plus d'une fois; mais on devine de quel accent, de quel sourire il les accompagne. Ces « mystères de l'autre monde dont on n'est que trop tôt éclairci, » signifient pour lui, comme pour Diderot, un double galimatias, inintelligible à qui le débite et à qui l'écoute, un galimatias *métaphysico-théologique*. A quel titre Dieu accorderait-il à l'homme une qualité refusée au reste de la création? Pourquoi lui aurait-il caché une chose si curieuse, si utile à connaître ? N'est-ce pas l'égoïsme des individus, la crainte de la mort qui fait naître ces illusions chez les esprits faibles ? L'immortalité réelle appartient à l'espèce. Quant aux individus, ils peuvent l'attirer à leur nom par leur mérite, par l'éclat de leurs œuvres, par l'estime qu'ils auront inspirée aux contemporains et à la postérité.

« La vie est passagère et la gloire immortelle. »

Voltaire est ici disciple de ce Lucrèce que Bayle avait cité à tout instant dans ses entretiens avec l'abbé de Polignac passant par la Hollande. Ce qui augmente sa répugnance, c'est que la foi dans un ordre futur lui semble tout à fait inutile à l'ordre présent, peut-être même un obstacle à une conduite mâle et vertueuse. La morale peut se passer de ce dogme : *qu'on soit juste*, s'écrie-t-il, *le reste est arbitraire*. Mais, si Voltaire eût vécu quinze ans de plus, n'eût-il pas complété cette maxime ? N'eût-il pas pensé qu'afin que les hom-

mes soient justes, ils ont besoin *du reste*, et singulièrement de la croyance en une existence future? Cette croyance était d'autant plus indispensable que Voltaire s'était pris d'une humeur étrange contre ces principes de justice divine qu'il avait d'abord soutenus. Dans ses beaux *Discours sur l'homme*, il avait dit[1] :

> « Despréaux et Pascal en ont fait la satire;
> Pope et le grand Leibniz, moins enclins à médire,
> Semblent, dans leurs écrits, prendre un sage milieu :
> Ils descendent à l'homme, ils s'élèvent à Dieu! »

Ce n'est plus ainsi qu'il s'exprime, dix ans plus tard, dans ce roman fameux qu'on ne peut séparer de sa mémoire. *Candide*, ce digne complément de l'*Ingénu*, n'est pas, au surplus, une saillie isolée : il avait été précédé de deux poëmes, *Sur la loi naturelle* et *Sur le désastre de Lisbonne*, où l'élévation du langage rend plus choquant encore le mépris de la Providence. Dans tous ces ouvrages, trop séduisants, certes, afin de jouer à Dieu plus impunément de mauvais tours, Voltaire feint de croire que ses adversaires insultent aux maux de l'humanité, en disant que tout est bien, et a l'air de prétendre à la fois venger et encourager les hommes, en les convaincant que tout est mal.

> « Je respecte mon Dieu, mais j'aime l'univers[2]. »

Exagération coupable, dont Frédéric lui-même était choqué, puisqu'il conseillait à son correspondant d'avouer au moins que *tout est passable*. Parodie aussi perfide qu'amusante, dont Rousseau eut le mérite de

[1] VIe Discours.

[2] Ce vers curieux rappelle involontairement celui que Prudentius fit sur Julien l'Apostat : *Perfidus ille Deo, sed non est perfidus orbi.*

n'être pas dupe, mais qu'il osa reprocher à Voltaire comme une mauvaise action. « Vous chargez tellement, lui écrit-il, le tableau de nos misères que vous en aggravez le sentiment. Au lieu des consolations que j'espérais, vous ne faites que m'affliger; on dirait que vous craignez que je ne voie pas assez combien je suis malheureux, et vous croiriez, ce semble, me tranquilliser beaucoup, en me prouvant que tout est mal. Ne vous y trompez pas, Monsieur, il arrive tout le contraire de ce que vous vous proposez. Cet optimisme, que vous trouvez si cruel, me console pourtant dans les mêmes douleurs que vous me peignez comme insupportables. Le poëme de Pope adoucit mes maux et me porte à la patience. Le vôtre aigrit mes peines, m'excite au murmure et, m'ôtant tout, hors une espérance ébranlée, il me réduit au désespoir... Que me dit votre poëme? « Souffre à jamais, malheureux! S'il « est un Dieu qui t'ait créé, sans doute, il est tout« puissant, il pouvait prévenir tous tes maux; « n'espère donc jamais qu'ils finissent; car on « ne saurait voir pourquoi tu existes, si ce n'est « pour souffrir et mourir[1]. » » Ce fut *Candide* par qui Voltaire répondit à Rousseau. Écoutons ce que dit, sur cette plaisante et méchante imitation des *Voyages de Gulliver*, une élève de Jean-Jacques, Madame de Staël : « Cet ouvrage, d'une gaieté infernale, car il semble écrit par un être d'une autre nature que nous, indifférent à notre sort, content de nos souffrances, et riant comme un démon, ou comme un singe, des misères de

[1] *Lettre sur la Providence* (avril 1756).

cette espèce humaine avec laquelle il n'a rien de commun ; Candide met en action cette philosophie moqueuse, si indulgente en apparence, si féroce en réalité ; il présente la nature humaine sous le plus déplorable aspect, et nous offre pour toute consolation le rire sardonique qui nous affranchit de la pitié envers les autres, en nous y faisant renoncer pour nous-mêmes [1]. » Il ne saurait être question ici d'attaquer un pessimisme si humiliant, qui aboutit à ce conseil gaiement cruel : *Il faut cultiver notre jardin !* Nous l'avons combattu, au surplus, en justifiant les croyances de Leibniz. Mais il importe de rectifier quelques erreurs répandues à dessein par Voltaire : ses contre-sens ne sont-ils pas toujours faits contre quelqu'un ? C'est à tort qu'il confond dans la même satire Leibniz, Kœnig et Pope. Le poëte anglais, il est vrai, entraîné par la société légère de ce Bolingbroke qui n'avait cessé de railler le philosophe de Hanovre [2], avait essayé de prouver que tout est au mieux dans notre petit monde, que le mal y est toujours compensé par le bien, que les vices mêmes sont pour le mieux, puisqu'ils tournent à l'avantage de la société, et qu'un monde où il n'y aurait que des gens de bien serait très défectueux, les gens de cette sorte ne sachant guère s'accorder ensemble. Mais ce n'est pas ainsi que raisonne Leibniz, ni même Kœnig, l'ami de Madame Du Châtelet, qui tâchait d'allier les opinions de Newton à celles de Leibniz. Pour eux, quand il s'agit *du mieux*,

[1] *De l'Allemagne*, P. III, ch. 4.
[2] Voyez sa lettre à Pope : *A letter adressed to Alex. Pope, by H. St. John.*

ils songent à l'ensemble des êtres, à la suite des temps, au monde tel qu'il devient sans cesse à travers l'infinie progression de ses développements ; ils songent enfin à l'existence future autant qu'à la vie présente. Peut-on admettre que Voltaire, n'apercevant point une différence si essentielle, combattît Leibniz de la même manière dont, selon sa propre observation [1], Bayle avait combattu Spinosa, c'est-à-dire en entendant, par les mêmes phrases, deux choses très différentes ? Non, Voltaire savait et voulait ce qu'il faisait. Lui-même, vers ce temps, il écrivait, à un pasteur de Genève à la vérité [2] : « Je ferais grâce à cet optimisme, pourvu que ceux qui soutiennent ce système ajoutassent qu'ils croient que Dieu, dans une autre vie, nous donnera, selon sa miséricorde, le bien dont il nous prive en ce monde, selon sa justice. C'est l'éternité à venir qui fait l'optimisme, et non le moment présent. » Que cette concession soit une nouvelle malice, ou une réflexion sérieuse, toujours est-il qu'il y avait parti pris chez Voltaire. Non-seulement il refuse de considérer le monde au point de vue général ou divin, non-seulement il applique à l'ensemble des choses la mesure du sentiment individuel et purement humain, mais pour se donner le plaisir de siffler un disciple de Leibniz, encore plus *fou* que son maître, Rousseau, il ne recule pas devant le blasphème. Voltaire a réussi, il a fait

[1] « J'ai toujours eu quelque soupçon, dit Voltaire, que Spinosa avait entendu autre chose que ce que Bayle entend, et que, par conséquent, Bayle peut avoir eu raison sans avoir confondu Spinosa. »
[2] Lettre à M. Vernes, 1758.

beaucoup rire; et il y a bien des gens encore qui jugent de Leibniz uniquement sur ce mot que le docteur Pangloss prononce en dépit de toutes les misères qui vont fondre sur lui : « Ceux qui ont avancé que tout est bien, ont dit une sottise : il fallait dire que tout est au mieux[1]. » Ce pessimiste heureux avait-il donc l'excuse des misanthropes, des humoristes, des conseillers de désespoir et de suicide, des Timon ou des Hégésias ? Non, tout ce qu'il y a de noble, de durable, dans ses plus beaux ouvrages, témoigne, au contraire, que l'optimisme, c'est-à-dire l'amour patient du bien et du progrès, devait résulter naturellement de ses vues générales, et s'y trouvait impliqué malgré l'auteur. Son agression était donc une contradiction, où il se mettait très gratuitement avec lui-même, et qu'il faut imputer à son cœur plutôt qu'à sa raison.

Il en faut dire autant des grossières préventions que ce terrible ennemi des préjugés nourrissait ou répandait contre le christianisme. Quel regret on éprouve, en voyant un apôtre si sincère de l'humanité se faire l'âme et le bras d'une vaste coalition, qui ne médite rien moins que la destruction des traditions, des institutions les plus utiles aux hommes ! Ce vif regret est presque égalé par l'étonnement qui l'accompagne.

[1] *Candide*, ch. 1.

« Non, dit M. Saint-Marc-Girardin, il n'est pas besoin que nous trouvions que tout est bien pour croire à l'existence de Dieu ; mais comme nous croyons à l'existence de Dieu, il faut nécessairement que tout soit bien. A prendre l'optimisme comme le fait Voltaire, l'existence de Dieu dépend d'une objection que nous ne saurions pas réfuter. J'ai mal aux dents ; donc Dieu n'existe pas ! » (*Vie et ouvrages de J.-J. Rousseau.*)

Comment un esprit d'une telle trempe n'a-t-il pas même compris le côté humain du christianisme ? Pouvait-il méconnaître cette révolution de paix et de miséricorde qui dota le monde d'un principe nouveau de civilisation, de législation, de culture intellectuelle et sociale ? Pouvait-il fermer les yeux à l'influence salutaire de cette grande école de respect et de renoncement, où l'on apprend d'ailleurs, non-seulement à obéir et à se dévouer, mais à distinguer l'examen qui éclaire de l'ironie qui réduit tout en poussière ? Il était alors difficile, sans doute, de démêler, avec une impartiale netteté, l'essence éternelle de la foi chrétienne, et de la dégager de tout ce que l'erreur et la passion humaines y mêleront toujours. Cela était d'autant plus difficile que les défenseurs même de cette foi manquaient pour la plupart de ce qu'il eût fallu pour faire sentir à Voltaire la grandeur historique et la puissance morale du christianisme. Néanmoins, la beauté des préceptes de l'Évangile, de ces règles simples et profondes qui sont devenues la philosophie des peuples chrétiens, eût dû désarmer, sinon conquérir un esprit si occupé des intérêts moraux de l'espèce humaine. Le règne de Dieu sur la terre, ce gouvernement que l'Évangile proclame et veut établir dans tous les climats, sous tous les régimes politiques, diffère-t-il donc, au moins par ses résultats, de ce règne du bien auquel Voltaire prétendait travailler ? Le but que celui-ci poursuivait, dans le silence de ses mauvaises passions ou de sa cynique bouffonnerie, ressemble si fort à la fin que se proposaient les ministres du

Christ que Frédéric II, dans cet Éloge funèbre où il représente son ami se promenant aux Champs-Élysées, appuyé sur Montaigne et sur Bayle, n'hésite pas, par une audace devenue plus familière encore à notre siècle, à comparer la morale de Voltaire à celle de saint Jean[1]. Nous y ajouterons pourtant cette réserve, qu'on ne rencontre guère, chez le philanthrope français, les moyens dont l'apôtre de la charité conseille l'emploi et qui peuvent seuls conduire au but commun; que l'on y regrette avant tout, pour le moins, une admiration respectueuse pour Celui qui « passa sur la terre en guérissant les hommes et en leur faisant du bien[2]; » pour Celui que les Pères de la primitive Eglise appelaient le *philosophe crucifié*, qu'un Malebranche recommandait aux penseurs sous le titre de *Sage des chrétiens*, et qu'un Bossuet adorait comme la *Sagesse incarnée*. La folle haine de Voltaire contre le christianisme, au lieu de nous rendre injustes à notre tour, doit nous servir à mieux distinguer les deux hommes qui se partageaient un génie que Dieu avait traité avec une si grande libéralité. Là même où l'on ne peut pas approuver ce que Voltaire dit, on ne peut s'empêcher de louer la manière dont il parle ou pense, son *excellente manière de raisonner*, comme il le dit de Bayle. Si souvent rien n'est attristant ou révoltant, frivole ou inconséquent, comme le fond de sa pensée, rien n'est plus piquant que le tour de son es-

[1] Voyez notre *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse*. T. I, p. 274.
[2] *Actes des Apôtres*, ch. 2.

prit et son langage. Rien ne convient plus au talent de cet écrivain que le mot qu'il aimait à répéter : *La grâce en s'exprimant vaut mieux que ce qu'on dit*. A cet égard, il doit servir de modèle aux philosophes de tous les temps, et couvrir de confusion ceux qui, de nos jours, se portent ses continuateurs. « Vous êtes très confus, » leur dirait-il lui-même, comme il l'avait dit à Spinosa; mais il ajouterait probablement : « Vous êtes très dangereux[1]. » Après les expériences qui ont suivi sa mort, Voltaire serait-il aujourd'hui ce qu'il fut au dernier siècle, c'est-à-dire anti-chrétien encore plus qu'anti-matérialiste? Nous croyons qu'il se rapprocherait plutôt de ce Montesquieu qu'il avait autrefois félicité d'avoir « retrouvé les titres du genre humain; » et qu'il louerait maintenant d'avoir placé au premier rang parmi les forces morales la religion chrétienne, cette humble croyance qui, « ne semblant avoir d'objet que la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci[2]. » Quittant avec dégoût le rôle de destructeur, pour ne garder que sa mission de réformateur, Voltaire tournerait toute la vigueur, toute la justesse de sa dialectique ricaneuse contre les matérialistes orgueilleux et effrénés, qui se disent ses légitimes successeurs et qu'il a d'avance flétris de ces mots prêtés aux Érostrates :

> « Aux vrais savants tout doit sembler égal.
> « Bâtir est beau; mais détruire est sublime[3]. »

[1] « Vous êtes très confus, Baruc Spinosa ; mais êtes-vous aussi dangereux qu'on le dit? Je soutiens que non. » Voltaire.
[2] *Esprit des lois*. L. XXIV, ch. 3.
[3] *Guerre de Genève*, 1768.

C'est à eux surtout qu'il adresserait les paroles que nous allons rappeler en terminant, parce qu'elles sont en même temps une condamnation des fautes et des erreurs de Voltaire même : « Esprits dédaigneux et frivoles qui prodiguez une plaisanterie si insultante et si déplacée sur ce qui attendrit les âmes nobles et sensibles; vous qui, dans les événements frappants dont dépend la destinée des royaumes, ne cherchez à vous signaler que par ces traits que vous appelez des *bons mots*..., osez ici exercer ce misérable talent d'une imagination faible et barbare; ou plutôt, s'il vous reste quelque humanité, mêlez vos sentiments à tant de regrets, et quelques pleurs à tant de larmes; mais êtes-vous dignes de pleurer? [1] »

[1] *Éloge des officiers morts dans la campagne de* 1741.

CHAPITRE III.

JEAN-JACQUES ROUSSEAU

ET AUTRES THÉISTES FRANÇAIS.

> « Sans religion, point de sensibilité. »
> CHATEAUBRIAND.

> « L'orateur religieux du temps, ce fut Rousseau. Dans cette société charmante, tantôt séduite par un scepticisme épicurien et moqueur, tantôt ébranlée par une incrédulité dogmatique, tantôt maladroitement aigrie par des retours d'intolérance sans foi, il élève une voix qui rétablit avec empire les vérités primitives obscurcies ou déniées autour de lui. »
> M. VILLEMAIN.

L'homme moins âgé qui avait partagé avec Voltaire l'empire de l'opinion et qui, d'abord dans les rangs du parti philosophique, en était devenu l'adversaire le plus ardent, Jean-Jacques Rousseau [1], ne mourut qu'un mois après Voltaire : ce fut à l'époque même où les colonies américaines, s'insurgeant contre leur métropole, ouvrirent l'ère des révolutions aux applaudissements de la France.

Pour gouverner les intelligences à côté de Voltaire, Rousseau devait agir sur d'autres facultés que celles dont s'était rendu maître son émule formidable. Rousseau devait subjuguer les cœurs, les imaginations, l'âme, autant que Voltaire régnait sur l'esprit et com-

[1] Né à Genève, en 1712; mort le 3 juillet 1778 à Ermenonville; déposé au Panthéon le 11 octobre 1794.

mandait aux puissances critiques et railleuses de la raison générale. Aussi peut-on dire que, si les défauts du jaloux et irritable Voltaire avaient contribué à faire naître et goûter les qualités de Rousseau, ce sont les qualités de Voltaire qui servent à mettre en relief les défauts de l'orgueilleux, du chagrin, mais du désintéressé Rousseau. Ces deux hommes, si divers par le génie, si contraires par la fortune, et néanmoins si semblables par ce que le docteur Tronchin nommait leur *être artificiel*, occupent deux mondes opposés. Si une moquerie, toujours prête à *prendre les deux hémisphères en ridicule* [1], est la muse du maître, l'indignation, une *haine inextinguible* [2], est celle du disciple. Tandis que le risible, comme avaient déjà dit quelques docteurs scolastiques, semble le signe infaillible de l'erreur au premier, à celui qui fait consister la perfection spirituelle dans le talent de saisir et de châtier les travers des hommes; le second, mettant au-dessus de tout le titre d'homme sensible et affectueux, se persuade complaisamment que la vérité réside inévitablement en tout ce dont il est ému et passionné. Autant l'exagération est odieuse à Voltaire, alors même qu'il se divertit à charger, à outrer; autant Rousseau est incessamment poussé, par une sorte de fièvre mentale, à l'exaltation des sentiments et à la déclamation. Mais combien, par cette diversité d'esprit et de caractère même, l'un et l'autre durent exciter et remuer leurs contemporains amusés ou attendris!

[1] Lettre de Voltaire, écrite en 1754.
[2] Expression familière à Rousseau.

Cette double influence fut d'autant plus pénétrante, qu'en dépit de tout ce qui les sépare, Voltaire et Rousseau se ressemblent par plusieurs endroits. Tous deux combattent également contre les iniquités politiques et le fanatisme religieux, pour les droits de la conscience et de la raison, pour cette *Justice* que saint Louis avait regardée comme *le commun profit de tous*. Tous deux caressent avec non moins d'ardeur quelques chimères énormes, quelques contradictions, quelques confusions inouïes; et trop souvent n'hésitent pas à y sacrifier la vérité historique, le bon sens et la simple morale. Champion infatigable de la culture élégante et agréable, Voltaire veut perfectionner la société uniquement par les lettres et les arts; et, pour la préserver de l'intolérance, il retranche l'élément essentiel du progrès moderne, le christianisme. Savant chevalier de la nature et de la liberté, mais d'une nature imaginaire et impraticable, et d'une liberté sauvage ou imbécile; panégyriste véhément et sincère d'un nouveau genre de Troglodytes, tantôt de cet *animal non dépravé, qui ne médite pas*, tantôt de ces habitants innocents du Canada, que les exemples de nos nations, selon Voltaire, ont pourtant rendus presque aussi méchants que nous; Rousseau voudrait détruire, non-seulement les salons et les académies de son époque, mais les plus belles études, les sciences les plus indispensables, comme autant de sources de perversité individuelle ou de corruption publique. Une fois irrité contre les causes finales et leur auteur, Voltaire oublie que la religion lui avait semblé un fait de nature et s'em-

porte jusqu'à imputer les imperfections humaines aux institutions religieuses et peut-être à Dieu même ; pendant que Rousseau, possédé d'une humeur différente, d'une hypocondrie voisine de la plus sombre misanthropie, irait jusqu'à renverser le foyer et la pierre angulaire de la vie sociale, la famille et la propriété. Tous les deux, sous l'empire de préoccupations si contraires, perdent de vue plus d'une fois l'étroite liaison qui unit Dieu à l'homme, soit isolé, soit multiple ; ou ne veulent pas voir que, si l'homme individuel tend à faire Dieu à son image, l'homme en grand, la société se règle à son insu sur la pensée qu'elle a de cet homme idéal qui est sa divinité. Paradoxes très divers, sans doute, mais qui viennent de la même cause, de la prétention d'interdire une chose uniquement sur ce qu'on en a abusé, et qui mènent au même résultat, c'est-à-dire à une déclaration de guerre faite à l'État comme à l'Église.

Une autre conformité, c'est que les deux philosophes ont agi sur leur siècle par leurs talents bien plus que par leurs opinions, et pour cela même, ont produit des effets bien plus puissants que les penseurs de profession. Chez Voltaire, l'écrivain se confond avec l'homme, tandis que l'auteur, chez Rousseau, est rarement l'homme même ; mais l'un et l'autre avaient emprunté leurs doctrines et, en les faisant passer par leurs plumes, y avaient ajouté une force, une éloquence extraordinaire, qui tenait souvent du prestige, et que Bayle et Leibniz n'avaient pu communiquer. C'est là une remarque banale, mais qu'il faut répéter

quand il s'agit de leurs idées en matière de religion.

A cet égard, toutefois, on le pressent, Rousseau s'éloigne de Voltaire encore plus qu'il ne s'en rapproche : ses vues peuvent même servir à corriger, à compléter celles de Voltaire. Oui, en ce qui concerne l'idée de Dieu et de ses rapports avec l'humanité, le citoyen de Genève est visiblement supérieur au patriarche de Ferney. Plus sérieux, mieux convaincu, il justifie davantage cette maxime de Boileau que Voltaire se plaisait à citer :

L'esprit n'est point ému de ce qu'il ne croit pas.

Non-seulement il est plus respectueux envers Dieu, plus pieux, plus tendre pour l'homme, plus jaloux de la dignité humaine ; mais il est plus courageux, plus patient, plus propre à sonder les problèmes de la foi. Quand Voltaire s'arrête à un milieu entre l'ignorance et la connaissance, c'est-à-dire au doute, Rousseau prouve, avec chaleur et par son exemple, que l'homme peut connaître et doit étudier. A l'entendre, nous sommes capables de savoir quels sont les attributs essentiels de la Divinité, et non son existence seulement. Il est vrai que Rousseau, partageant l'aversion que Voltaire et tout le siècle éprouvaient contre les essais de système, contre la conséquence des déductions rigoureuses, avance à son tour que nous sommes hors d'état de pénétrer l'essence de la Divinité, d'embrasser et de concilier ses perfections ou ses manifestations. Mais Rousseau ne s'en efforce pas moins de lier ensemble les vérités que lui révèlent le sentiment intime et l'expérience du monde, et qu'il résume en ces mots :

« Voyez le spectacle de la nature, écoutez la voix intérieure. Dieu n'a-t-il pas tout dit à nos yeux, à notre conscience, à notre jugement?[1] » Enfin, Rousseau ébauche lui-même un corps de doctrines, et ose décider et conclure, parce qu'il croit plus et mieux; et il l'ose spécialement sur les articles où Voltaire se plaît à répandre sa verve sceptique: l'immortalité de l'âme, l'optimisme, la religion chrétienne.

Tout le monde sait dans quel écrit Rousseau a exposé ses idées religieuses. Qui pourrait, en effet, ignorer cette Profession de foi du Vicaire Savoyard, qui paraissait à Grimm et à Diderot un *cahier de philosophie scolastique?* Après tous les jugements portés sur cet éloquent épisode de l'*Emile*, nous ne saurions mieux faire que de transcrire ici l'appréciation la plus récente et une des plus équitables qui en aient été données: « C'est, sans contredit, le meilleur écrit de Rousseau, dit M. V. Cousin. C'est même le seul qu'une saine philosophie puisse avouer tout entier. La raison en est qu'il n'y a presque rien du sien, ni dans les idées qu'il développe, ni dans les arguments dont il se sert. Les unes appartiennent à la tradition permanente du genre humain, les autres sont empruntés aux philosophes les plus autorisés. Il est aisé d'y reconnaître les lectures habituelles de l'auteur et les sources où il a puisé, la République et les Lois de Platon, les Méditations de Descartes, la Logique de Port-Royal, le Traité de l'Existence de Dieu de Fénelon, la Théodicée de Leibniz, celle de Clarke dont il

[1] *Émile*. T. III, p. 133 sqq.

fait lui-même un si magnifique éloge. Mais tout ce qu'on retranche à l'invention et à l'originalité philosophique de Rousseau, il faut l'ajouter à son talent. Nulle part ce talent n'a trouvé, avec une matière plus illustre, une perfection plus achevée. C'est ici le triomphe de cette parole enflammée et savante, et de cette forte dialectique, trop souvent ailleurs au service du paradoxe, cette fois au service de la vérité, du bon sens et de la vertu. Le Vicaire Savoyard, c'est Rousseau lui-même avec tout ce qui le fait grand et presque seul dans son siècle: le goût du beau et du bien poussé jusqu'à la passion; l'enthousiasme de l'honnête dans une société corrompue; une logique austère parmi des raisonneurs efféminés; une imagination tendre, profonde, mélancolique, à côté de froids beaux esprits ou de violents déclamateurs. La sainteté de la cause pour laquelle il combat a épuré son éloquence qui trop souvent se ressent du commerce et des leçons de Diderot: elle lui a communiqué quelque chose de plus simple et de vraiment grand. A la hauteur où il est placé, l'orage qui gronde habituellement dans son sein, est presque entièrement apaisé. Son style a emprunté leur sérénité majestueuse aux immortelles pensées qu'il exprime. Et, en écoutant ce philosophe du XVIIIe siècle, parlant ainsi de l'âme, de la liberté, de la vertu, de Dieu, en face des Alpes, au lever du soleil, on croirait entendre Socrate s'entretenant avec ses amis des mêmes objets, dans le charmant et sublime langage de Platon, aux bords de l'Ilissus ou sur la route d'Eleusis, si dans la réfutation des mêmes

sophismes, dans la défense des mêmes vérités, dans cet admirable concert de deux beaux génies consacrés à la même cause, ici presque toujours un art un peu trop marqué, qui décèle une main moderne, et de loin en loin je ne sais quel accent triste et passionné, ne nous rappelaient à Paris, au milieu d'une société prête à se dissoudre, et à la veille de la Révolution française.[1] »... De loin en loin, en effet, on désire dans ce Vicaire quelques-unes des qualités plus modestes, mais plus solides encore et plus paisibles, déployées par un véritable fils de la Savoie, par un religieux plus savant que les abbés Gaime et Gâtier, par ce vénérable élève de Leibniz et ce digne ami de Benoît XIV, le cardinal Gerdil, qui crut devoir rectifier Rousseau avec une vigueur sobre, avec une modération lumineuse; mais en qui Rousseau feignit de ne voir qu'un auteur estimable qui ne l'avait pas compris [2].

Le principal reproche, peut-être, que l'on doive adresser au théisme de Rousseau, porte précisément sur la source où il prétend l'avoir puisé, sur le *sentiment*, mot indécis que d'autres philosophes encore opposaient alors, non-seulement aux *sensations* du matérialiste, mais aux raisonnements hypothétiques de

[1] *Philosophie populaire* (1848), p. 21 sqq. Comparez le *Tableau de la Littérature française au XVIIIe siècle*, de M. Villemain. T. II, p. 270 sqq.

[2] A quoi l'abbé d'Auribeau répondit:

> « Qui te comprendra donc, si le profond Gerdil
> « De tes raisonnements ne peut suivre le fil?
> « Si, d'après ton aveu, ce grand homme lui-même
> « A fait de vains efforts pour saisir ton système? »

Le barnabite Gerdil, né en 1718, mort cardinal en 1802, était fils d'un notaire de la Savoie.

l'idéaliste, et qu'il faudra soumettre à un examen sévère, après avoir vu quelles leçons Rousseau croit tenir de cette *lumière naturelle*.

La première de ces leçons, dit Rousseau, c'est la certitude de notre propre existence, donnée en même temps que celle de la réalité du monde matériel. A cette certitude est jointe une perception non moins directe, savoir, que le monde matériel est animé par un mouvement régulier. Or, le mouvement n'est pas inhérent à l'essence de la matière, puisqu'il y a une matière inerte et en repos. Il faut donc admettre qu'une volonté a mis la matière en branle, aussi nécessairement qu'il faut reconnaître que c'est ma volonté qui pousse mon bras. Il y a plus: un mouvement régulier, s'accomplissant en vertu de lois évidentes, ne saurait procéder que d'une volonté intelligente. Ajoutez que l'ordre général du monde annonce des desseins, une fin, par conséquent un Être qui a conçu ces desseins et choisi cette fin. Mais un Être qui agit de soi-même, avec une volonté aussi intelligente que puissante, n'est-ce pas ce que l'on nomme Dieu? Dieu existe donc, et son existence se manifeste en nous-mêmes, dans notre sentiment intime, comme hors de nous, dans l'économie si variée de l'univers... Cependant, autant son existence est incontestable, autant son essence est inaccessible: elle nous échappe totalement, nous n'en pouvons rien savoir. Tel est le premier article de la foi du *Vicaire savoyard*: après tout, excellent en ce qu'il affirme, mais non pas en ce qu'il nie. En déclarant que la nature divine ne saurait être connue de l'homme,

Rousseau nie en effet l'idée de l'infini, sans s'apercevoir que, si cette idée n'était pas ce que notre esprit a de plus réel, de plus fondamental, nous ne songerions pas à faire remonter l'univers et nous-mêmes à une volonté absolument sage et bonne. Quoiqu'il regarde le sentiment, c'est-à-dire, l'instinct spirituel, comme le seul organe infaillible de la vérité éternelle, il ne consent point à l'écouter; s'il l'écoutait, il saurait que ce témoin ne certifie rien avec plus d'autorité que l'existence d'un Être infini, souverainement parfait. A moins de suspecter en général la fidélité de ce rapporteur, il saurait donc, non-seulement que ce *Quelqu'un* existe, mais quel il est, mais ce qu'il ne peut ne pas être. Rousseau, craignant les excès du dogmatisme et faisant, à son insu, une forte concession à l'esprit douteur du siècle, s'arrête trop tôt et risque ainsi de ne contenter personne. Le dogmatique trouvera qu'il n'ose pas assez se fier à la « voix intérieure; » et le sceptique, qu'il ne s'en méfie point assez. En réalité, Rousseau croit et sait plus qu'il ne veut avouer. Il sait que ce Dieu qu'il cherche, mais dont il nous défend de sonder l'essence, n'est rien absolument, si sa nature n'est pas cette perfection d'entendement, de volonté, de puissance, dont le double monde de l'âme et de la matière nous révèle si clairement l'existence.

Le second article de cette profession de foi, également puisé dans ce que le Vicaire appelle le sentiment, concerne la liberté morale. L'homme est libre, auteur unique et seul responsable de tout ce qu'il fait, par conséquent de son bonheur et de son malheur. Mais cette liberté, puis-je l'accorder avec la toute-puissance de Dieu ? Non : à cette tentative de conciliation s'opposent des difficultés éternellement insurmontables. Cependant, ces mêmes difficultés ne sauraient influer sur la conviction que j'ai de ma liberté, ni affaiblir la certitude que j'ai de ma responsabilité. En ce qui touche une autre contradiction, celle qui se remarque souvent entre le bonheur et la vertu, et qui nous montre le sage en butte aux souffrances et à l'injustice, elle doit servir à fortifier notre foi, en affermissant une troisième croyance que nous trouvons aussi en nous, la croyance dans l'immortalité de notre âme. La vie future n'est-elle pas destinée à faire disparaître ce contraste affligeant, en faisant cesser le genre de sensibilité qui est cause de nos passions présentes ? « Si l'âme est immatérielle, elle peut survivre au corps; et si elle lui survit, la Providence est justifiée. » Néanmoins, de même que l'essence de la Divinité nous demeure inconnue, de même les formes et les conditions de la vie à venir seront toujours voilées. Dieu existe et je survivrai à la mort: voilà tout ce que nous sentons. Je suis libre, je sais distinguer le bien du mal; et, en recherchant l'un, en fuyant l'autre, j'agis selon la vertu et pour mon bonheur : voilà ce que nous connaissons aussi certainement que notre existence propre et celle du monde matériel.

Tels sont les trois points principaux de la foi de Rousseau, fondement de toutes les considérations religieuses et morales éparses dans ses divers ouvrages. On sait quel contre-poids efficace ils furent, non-seule-

ment au matérialisme contemporain, mais au scepticisme pessimiste d'un Voltaire : que dis-je ? à certaines maximes de Rousseau même. Nous avons déjà dit avec quel bonheur ils sont mis en œuvre dans la lettre excellente et trop peu connue, que Jean-Jacques avait adressée à Voltaire, cette ***Lettre sur la Providence***, qui réfute aussi son propre ***Discours sur l'inégalité des conditions***, puisque, si la Providence n'est pas un mot, la vie sociale ne peut pas être un mal. C'est le lieu de rappeler en quels termes l'auteur, accusé par Voltaire d'avoir écrit contre le genre humain, répond à celui qui prétendait plaider la cause des hommes contre Dieu ; ou plutôt, à quels termes il réduit la question difficile de l'optimisme.

« Je ne vois pas qu'on puisse chercher la source du mal ailleurs que dans l'homme libre, perfectionné, partant corrompu ; et quant aux maux physiques, si la matière sensible et impassible est une contradiction, comme il me le semble, ils sont inévitables dans tout système dont l'homme fait partie, et alors, la question n'est point pourquoi l'homme n'est pas parfaitement heureux, mais pourquoi il existe »... « Je crois qu'on ne peut examiner convenablement le système que vous attaquez, sans distinguer avec soin le mal particulier, dont aucun philosophe n'a jamais nié l'existence, du mal général que nie l'optimisme. Il n'est pas question de savoir si chacun de nous souffre ou non, mais s'il était bon que l'univers fût et si nos maux étaient inévitables dans sa constitution. Ainsi, l'addition d'un article rendrait, ce me semble, la proposition plus exacte

et, au lieu de ***tout est bien***, il vaudrait peut-être mieux dire ***le tout est bien***, ou ***tout est bien pour le tout***. Alors, il est très évident qu'aucun homme ne saurait donner des preuves directes ni pour ni contre ; car ces preuves dépendent d'une connaissance parfaite de la constitution du monde et du but de son auteur, et cette connaissance est incontestablement au-dessus de l'intelligence humaine. Les vrais principes de l'optimisme ne peuvent se tirer, ni des propriétés de la matière, ni de la mécanique de l'univers, mais seulement par induction des perfections de Dieu, qui préside à tout : de sorte qu'on ne prouve pas l'existence de Dieu par le système de Pope ; mais le système de Pope par l'existence de Dieu et c'est, sans contredit, de la question de la Providence qu'est dérivée celle de l'origine du mal. » ..... « Pour penser juste à cet égard, il semble que les choses devraient être considérées relativement dans l'ordre physique, et absolument dans l'ordre moral : la plus grande idée que je puis me faire de la Providence, est que chaque être matériel soit disposé le mieux qu'il est possible par rapport au tout, et chaque être intelligent et sensible, le mieux qu'il est possible par rapport à lui-même ; en sorte que pour qui sent son existence, il vaille mieux exister que de ne pas exister... Si je ramène ces questions diverses à leur principe commun, il me semble qu'elles se rapportent toutes à celle de l'existence de Dieu. ***Si Dieu existe, il est parfait, il est sage, puissant et juste ; s'il est sage et puissant, tout est bien ; s'il est juste et puissant, mon âme est immortelle ; si mon âme est immortelle, trente ans de***

vie ne sont rien pour moi et sont peut-être nécessaires au maintien de l'univers. Si l'on m'accorde la première proposition, jamais on n'ébranlera les suivantes ; si on la nie, il ne faut point disputer sur ses conséquences. »

Jamais peut-être la dialectique pressante de Rousseau ne servit avec plus de sobriété une cause meilleure et ne rendit la pensée de Leibniz plus concise et plus persuasive. Comment soutenait-elle une autre partie de cette pensée, une partie qu'il ne fallait pas moins défendre contre Voltaire, le rapport du théisme naturel au spiritualisme de Moïse et de l'Evangile ? Tâchant ici de marcher entre Leibniz et Voltaire, par un choix semblable à celui qu'il avait fait du *sentiment*, pour rester également éloigné de la *réflexion* idéaliste et de la *sensation* matérialiste, de la *raison* et de la *passion*, Rousseau fut moins heureux et méritait la plupart des reproches qu'un ami et un admirateur, un pasteur de Genève, Antoine Jacques Roustan, lui adressait avec une franchise et une précision remarquables [1]. Nous ne pouvons démontrer ni la nécessité ni la vérité des révélations, disait Rousseau, parce que nos démonstrations supposent toujours ce qui est en question, c'est-à-dire, l'autorité des monuments, l'authenticité et la crédibilité des témoignages historiques sur lesquels une révélation est fondée. Ceux qui soutiennent qu'une révélation est indispensable pour enseigner à l'homme la véritable manière d'adorer Dieu, oublient qu'il y a un culte plus beau que le culte extérieur, qu'il y a le culte du cœur. L'uniformité du culte extérieur est une

[1] 1776.

mesure de police qui n'importe point à l'essence de la religion. Les documents du christianisme font à notre esprit une position singulière. D'une part, ils ont une grandeur propre, une beauté interne, attestant qu'ils racontent une histoire réelle, et non une fable ou un poëme ; d'autre part, ils renferment cependant grand nombre de choses inconcevables : d'où il résulte qu'il faut se garder et de les réfuter et de vouloir les comprendre..... Telle est l'espèce de neutralité respectueuse à laquelle Rousseau voudrait s'arrêter, mais dont il sort sans cesse, entraîné par la méditation et surtout par ces impressions d'enfance qui lui font dire : « Je suis de ceux à qui la voix céleste s'est fait entendre [1]. » Il est à regretter qu'il n'en soit pas sorti tout à fait et par principe, lui qui avait tracé cet éloquent parallèle ainsi terminé : « Si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu. » L'écrivain qui avait osé dire : « La philosophie ne peut faire aucun bien que la religion ne le fasse encore mieux ; et la religion en fait beaucoup que la philosophie ne saurait faire ; » le défenseur de l'optimisme devait montrer dans toute son étendue la valeur morale et philosophique même du christianisme, en développant la puissance que ses leçons et ses exemples sont capables d'exercer sur les volontés et les cœurs, auxquels ils offrent un vivant modèle du bien et qu'ils améliorent par la meilleure des disciplines. Après avoir placé si haut le culte intérieur, Rousseau ne devait-il pas plus résolûment faire voir que nulle croyance n'é-

[1] *Discours sur l'inégalité des conditions.*

tablit mieux ce culte, non-seulement par l'idée qu'elle donne du Dieu ***Esprit et Vérité,*** mais par le but qu'elle assigne au développement de la société, à la destinée des hommes ? Ce moraliste, ce partisan de la *foi pratique* pouvait aisément prouver que, si la philosophie, pour accorder à une doctrine le titre de parfaite, de *divine*, exige qu'elle mène l'humanité par la voie la plus digne aux plus dignes fins, ou qu'elle y verse et y entretienne le saint amour des choses invisibles par les moyens les plus purs, le christianisme mérite tous les hommages qu'un philosophe puisse rendre et que lui ont rendus, selon Vauvenargues, « les hommes de la terre les plus éclairés dans le plus philosophe de tous les siècles, dans la force de leur esprit et de leur âge, Newton, Pascal, Bossuet, Racine, Fénelon. »

Au surplus, Rousseau lui-même fait des déclarations semblables, et embrasse plusieurs côtés de la doctrine chrétienne jusque dans cette distinction qu'il s'efforce d'établir en faveur de la liberté de conscience, mais qui le rapproche des plus ardents apôtres de l'intolérance et du despotisme inquisitorial. Comme il faut admettre deux sortes de cultes, dit-il, il faut séparer nettement la religion de l'homme et celle du citoyen. La première, sans temple, sans autel, sans organisation extérieure, est l'adoration intime de l'Être suprême et l'exercice désintéressé de la justice : c'est le théisme pur, qui s'accorde pleinement avec la pure lumière de l'Évangile. La seconde sorte de religion est celle de l'État : elle se compose des dogmes nécessaires à l'association civile, c'est-à-dire de l'existence de

Dieu, de l'immortalité des âmes et de leur liberté morale. Quiconque ose insulter ou méconnaître ces trois dogmes, attente aux fondements de la société, à la vie d'un État et autorise les gouvernements à le frapper des peines les plus sévères, du bannissement et, s'il le faut, du dernier supplice..... Voilà l'inconséquence barbare où Rousseau aboutit, à l'exemple de Spinosa, dans le *Contrat social*, après avoir proclamé dans l'*Emile*, avec éloquence, l'indépendance sacrée de la conscience individuelle, et après s'être partout élevé contre l'oppression que les églises d'État sont tentées d'exercer contre les dissidents ou contre les adhérents d'une confession en minorité. C'est une inconséquence prodigieuse, mais qui ne peut pas étonner, lorsqu'on se souvient que l'auteur du *Contrat social* érige la multitude, c'est-à-dire la force, en juge souverain non-seulement des intérêts matériels, mais des intérêts moraux d'une nation, mais de la justice et de la piété, mais de cet éternel Droit de l'âme que viola l'arbitraire collectif en mettant à mort et Socrate et Jésus-Christ. Tant une chimère peut devenir féconde en monstres, et un paradoxe près de changer le sage en bourreau.

Ce n'est pas de paradoxe, toutefois, que l'on saurait taxer le principe fondamental de Rousseau en religion, ce principe du *sentiment* qu'il s'agit d'examiner avec soin et qu'on peut formuler en ces termes : Je sens Dieu, je sens quelque chose de divin en moi et hors de moi, voilà pourquoi je crois en Dieu. Sans discuter minutieusement ce qu'il suffit d'indiquer, montrons

successivement que ce principe, si large au premier abord et si saisissant, offre plus d'inconvénients que d'avantages; qu'étant susceptible d'interprétations fausses et pernicieuses, il est nécessairement vague et confus, chancelant et insuffisant.

A la première vue, en effet, rien de plus simple et de plus convaincant que cette maxime : *Je sens Dieu, donc Dieu existe*. Auteur de nos facultés, Dieu se manifeste au sentiment, comme à la raison et à la volonté. Mais quiconque a quelque peu observé la nature du sentiment, quiconque a reconnu combien il est passif et dépendant à l'égard du monde intérieur ou extérieur, n'hésitera point à penser que Dieu ne s'y manifeste que très indirectement. Si le propre du sentiment est de n'être excité qu'à la suite d'une impression soit matérielle soit spirituelle, d'être proportionné en durée comme en intensité à la vivacité et à la persistance des impressions, d'être relatif aux circonstances si variées et si variables de l'individu qui sent et du milieu où l'impression est faite, il est évident que nous sentons Dieu par contre-coup seulement, c'est-à-dire, après un mouvement de l'esprit qui nous fait connaître Dieu, ou après une perception organique, une image, un son qui nous fait penser à Dieu, en éveillant une série d'idées dont Dieu est l'objet ou le terme, et dont la présence émeut notre sensibilité par tel ou tel rapport particulier. Le sentiment religieux, loin d'être un fait premier, est ainsi un conséquent, dont l'antécédent doit être cherché dans la raison ou la volonté. C'est, de plus, un conséquent très dépendant,

très changeant, et tellement soumis aux fluctuations inhérentes à la sensibilité que, s'il régnait seul, il produirait fatalement, non pas la foi, mais le doute : on ne s'entendrait guère plus sur le sentiment religieux que sur le goût physique.

Aussi, nous dira-t-on, Rousseau prend-il le mot de sentiment dans une acception plus vaste, qui embrasse et l'émotion pieuse et la pensée réfléchie de Dieu, dans le sens de conscience religieuse, si l'on veut. Soit. Mais son principe alors ne soulève-t-il pas deux autres sortes de critiques? Ou il est trop large, quant à l'expression du moins ; ou il ne peut plus être reçu à titre de contrepoids aux systèmes qui affirment Dieu sur l'autorité de la raison. Rousseau désire qu'il soit aussi ample que possible, mais il ne s'aperçoit pas qu'il court ainsi risque de lui ôter toute espèce de signification précise. Rousseau répugne à bien déterminer le sujet qui sent et l'objet senti : il repousse les définitions. Le sujet, c'est moi ; et je sens que je suis un être religieux, que j'ai conscience de Dieu comme de moi-même, je sens que je sens Dieu. L'objet, c'est le Quelqu'un, le Quelque chose dont je me sens dépendre, que je sais aimer; et c'est assez pour me convaincre que cet être indéfinissable existe réellement et forme le vivant objet de mes adorations. Rousseau craint d'amoindrir et d'abaisser le rapport du Créateur avec la création, ou de dissiper ce charme ineffable du mystère que son cœur réclame. Afin d'éviter les subtilités, la sécheresse, les hypothèses, l'intolérance, tel autre excès de l'esprit de raisonnement, il voudrait s'enfermer

dans une sphère à moitié obscure, à moitié éclairée, dans la région mixte du sentiment. Réussit-il à s'y maintenir ? Non : il ne le pouvait, à cause de la nature même du sentiment, qui, pour fonder et affermir une croyance, a besoin de plus d'un emprunt. On l'a vu, Rousseau analyse et induit, résume et déduit, discute et argumente, juge et médite, coordonne et conclut, en un mot, emploie la raison pour connaître Dieu : il s'adresse donc à une autre source que ce *sentiment* qu'il préfère et oppose si fièrement à la raison. C'est apparemment la raison qui lui apprend que la matière a besoin d'être mise en mouvement par une volonté, et par une volonté intelligente, si le mouvement est régulier. C'est la raison qui lui fait découvrir des fins dans l'univers et dans l'homme. C'est la raison qui lui fait affirmer que la libre responsabilité de l'homme ne saurait être détruite par le dogme de la toute-puissance de Dieu, ni l'immortalité de l'âme par le spectacle de la mortalité du corps. C'est la raison qui l'aide à distinguer la piété et l'impiété, la saine croyance et la superstition ou l'hypocrisie. C'est la raison qui le met en état d'établir ce qu'il faut sentir et aimer, et où il faut s'arrêter dans la voie même des adorations irréprochables. C'est la raison, enfin, qui lui persuade que les beautés morales du christianisme ne sauraient être atténuées par la partie miraculeuse de l'histoire évangélique.

Mais si, malgré lui, Rousseau fonde sa foi sur la raison, qu'est-ce donc alors que le sentiment religieux d'*Émile?* Ce n'est autre chose, en tout ce qu'il a de

solide, que la raison émue, attendrie, qu'une raison inspirée par la contemplation des œuvres divines, transportée à la vue des perfections du Créateur. Ce sentiment que Rousseau juge si supérieur à la raison, c'est la raison même, à l'état d'enthousiasme, d'essor mystique ou poétique, sous forme de divination ou d'aspiration pieuse. C'est, si l'on aime mieux, l'instinct religieux inné à l'âme et la poussant à chercher partout quelque chose d'infini et d'éternel, quelque belle et vive manifestation de Dieu : c'est l'instinct spirituel par essence, cet instinct éminemment propre à la puissance qui tend à connaître la vérité infinie et éternelle, à la raison. Or, si c'est là ce que Rousseau entend par sentiment, de quel droit méprise-t-il ou redoute-t-il la raison ? Quelle différence fondamentale pourrait-il signaler entre ce sentiment et l'intuition immédiate que la raison d'un Descartes, d'un Leibniz avait eue de la perfection infinie ? S'il y a une différence, c'est celle d'un savoir obscur et indécis, accompagné d'une émotion délicieuse, à une science précise, réfléchie et maîtresse d'elle-même. Toute autre différence tournerait contre la croyance même de Rousseau ; puisque, si celle-ci ne reposait en définitive sur la raison, elle serait inefficace, soit pour se défendre et se propager, soit pour combattre des doctrines erronées, soit même simplement pour répondre à l'homme qui lui dirait : Je ne sens pas Dieu.

Peut-être serait-il inutile de faire ressortir tout le vague de cette théorie, si l'inconvénient spéculatif ne devait se traduire en une piété équivoque, vacil-

lante, impuissante, ou plutôt féconde en illusions et en sophismes. L'histoire l'atteste : il en peut naître plusieurs sortes de rêves et de méprises, dont s'empare l'égoïsme pour se couvrir de dehors respectables, ou pour entretenir des habitudes fatales au progrès de l'âme. Dès que l'essence de la religion consiste à sentir Dieu, ne suis-je pas pieux, chaque fois que je ressens une émotion qui ressemble à un élan d'édification ou de recueillement spirituel ? Ne suis-je pas pieux, par cela seul que je suis fortement touché de la grandeur des œuvres divines, ou seulement remué par telle cérémonie du culte extérieur? Ne suis-je pas un digne adorateur de la Divinité, lorsque mes yeux sont mouillés de larmes, ou que mon cœur tire de son attendrissement même de nouveaux pleurs de plus en plus doux? Puisque je goûte et savoure la présence de Dieu, tantôt avec langueur, tantôt avec vivacité, Dieu n'est-il pas en moi, pour moi, avec moi? Sa seule présence ne suffit-elle pas à me rendre bon, juste et saint? Oui, « qu'un seul dise, s'il l'ose : Je fus meilleur que cet homme-là [1]. » Voilà comment la ***sensiblerie religieuse***, selon le mot de Leibniz, « cette délectation sensible de la piété, » blâmée par Fénelon [2] même, se trompe elle-même et se plaît à se tromper. Voilà comment elle dégénère en ce qu'il y a de plus opposé à la véritable piété, l'orgueil. Aussi vit-on, quinze ans après la mort de Rousseau, les hommes les plus niais et les plus atroces se donner tour à tour pour ses dis-

[1] *Confessions* de J.-J. Rousseau, L. I, au commencement.
[2] Fénelon, *Lettre au P. Lami*, sur le renoncement à soi-même.

ciples et ses continuateurs. Ces élégants Théocrites de la guillotine, ces confidents raffinés de la nouvelle ***mère de Dieu,*** Catherine Théot, qui osaient profaner les noms d'Être Suprême et de Raison, au moment où, par leurs folies sanguinaires, ils tombaient au-dessous des bêtes féroces, allaient s'inspirer sous les ombrages d'Ermenonville, ***le Vicaire savoyard*** en main ou à la bouche; et ils y rencontraient ces honnêtes et inoffensifs ***Théophilanthropes***, qui n'avaient pas même bien su former le titre dont ils se décoraient. Les uns et les autres se disaient fervents adorateurs de Dieu, comme ils se croyaient amis dévoués de l'humanité. Mélange repoussant du romanesque et du satanique, odieux amalgame de despotisme et d'enthousiasme, de rêverie et de cruauté! Une débauche semblable ne saurait être imputée à Rousseau, pour lequel « la liberté serait encore trop chèrement achetée, ne coûtât-elle que le sang d'un seul homme; » mais on pouvait, à quelques égards, la couvrir de quelques-unes de ses maximes. Les témoins de tant de barbares fadeurs devaient accuser l'auteur d'*Émile* même d'avoir remplacé l'autorité du devoir religieux par les caprices d'un épicurisme tantôt doucereux, tantôt ivre d'orgueil; d'avoir fourni à la tyrannie des égoïstes, non un contre-poids supérieur, mais une arme nouvelle, une manière spécieuse de s'idolâtrer soi-même; d'avoir enfin abusé, et non pas satisfait, le besoin religieux. Si Laharpe va trop loin, en disant : « Tout, jusqu'à la vérité, trompe dans ses écrits, » on conçoit cependant que Joubert ait pu écrire ces mots : « Il n'y

a que Jean-Jacques Rousseau qui puisse vous détacher de la religion, et il n'y a que la religion qui puisse vous guérir de Jean-Jacques Rousseau. » On conçoit, en effet, qu'après 1793, ce défaut d'humilité de cœur ou de sévérité de conscience ait frappé particulièrement ; et aujourd'hui l'on doit comprendre, à plus forte raison, qu'il importe de couper à la racine les sophismes émanés ou appuyés des croyances de Rousseau. Oui, il s'agit avant tout de balancer et de compléter le *Je sens Dieu*, non-seulement par le *Je pense Dieu* de Descartes, ou par le *Je connais Dieu* de Leibniz, mais par l'expression morale et pratique du théisme vivant : *Je veux Dieu*, je veux le Dieu souverainement juste et saint. Chose curieuse, au reste : Rousseau lui-même, dans une de ses meilleures pages, avait montré parfaitement qu'à ses propres yeux le sentiment, l'idée, la connaissance même ne sauraient suffire ici, mais qu'il faut un mouvement volontaire, effectif et personnel. Après avoir protesté, devant Voltaire, qu'il *sent* la Providence et qu'il la *croit*, il s'empresse d'ajouter : *Je la veux, je l'espère* [1] !

Combien on regrette que l'admirable talent de Rousseau ne se soit pas davantage consacré à cet important côté de la religion, la vive peinture du bon vouloir réglé et inspiré par l'amour de la justice suprême. Quelle heureuse influence il eût exercée en recommandant ce dernier but de l'activité spirituelle avec toute la puissance de sa parole concise et brûlante ! Il eût évité ou fait éviter une grave erreur, en

[1] *Lettre sur la Providence*, fin.

destinant son système religieux et politique à d'autres êtres qu'à des *anges*. Loin de supposer parfait l'homme naturel, il eût d'abord cherché à l'améliorer, et, au lieu de lui conseiller un doux et commode abandon à ses sentiments primitifs, il eût commencé par lui apprendre à distinguer, à choisir entre ces sentiments, à l'aide des sûres lumières de la vérité morale, par l'ineffaçable différence du bien et du mal. Rousseau, qui avait tant reproché à l'abbé de Saint-Pierre d'avoir « travaillé pour des êtres imaginaires et de n'avoir pas voulu prendre les hommes tels qu'ils sont et qu'ils continueront d'être, » Rousseau, réformateur de l'éducation, législateur de mœurs et de lois, tombait sur plusieurs points dans l'illusion du panégyriste ingénu de la *paix perpétuelle*. L'un avait voulu conduire les hommes par les vues de la raison, l'autre prétendait les gouverner par les sentiments du cœur : tous les deux, ne tenant nul compte des passions et des vices, oubliaient le *veto* moral par lequel il importe de les combattre. Certes, on ne saurait trop le redire, Rousseau n'est pas responsable des abus, des écarts où cette illusion emporta tant d'imitateurs électrisés par son langage volcanique. Il en est d'autant moins coupable qu'il a souvent eu soin de tempérer ses maximes, de démentir même ses paradoxes et ses antithèses par des réflexions, par des correctifs, par de simples *notes* où le bon sens va jusqu'au lieu commun. Ses intentions achèvent de l'absoudre, car elles aspirent partout à *rendre Dieu sensible au cœur*, comme Pascal l'avait désiré ; à faire goûter le Créateur au fond

de tous les mystères, de toutes les beautés de la création.

Il y a plus : ce ne sont pas ses intentions seulement qui justifient Rousseau. Il produisit dans une foule d'âmes des effets bienfaisants, en y ranimant le besoin de l'infini, le respect des rapports qui lient Dieu à toutes ses œuvres, le sentiment de ces harmonies merveilleuses qu'un de ses principaux disciples, Bernardin de Saint-Pierre, devait peindre ou chanter avec un enthousiasme savant. L'action de Rousseau sur les imaginations, sur les artistes, est incontestable. Elle ne le fut pas moins sur les esprits dégoûtés du scepticisme matérialiste, et attirés, sinon à une foi solide déjà, du moins à une espérance incompatible avec la raillerie voltairienne. Quelquefois elle réveilla par le seul accent dont étaient accompagnées des déclarations comme celle-ci : « Tout philosophe qui ne croit pas a tort, parce qu'il use mal de la raison qu'il a cultivée, et qu'il est en état d'entendre les vérités qu'il rejette. Tout philosophe athée est un raisonneur de mauvaise foi ou que son orgueil aveugle [1]. »

L'empire de cet orateur religieux s'étendit au delà de la France et de la Suisse, principalement en Allemagne. Là, Gœthe et Schiller, Jacobi et Jean-Paul l'accueillirent vite, quoique diversement; et Hegel dit avec exactitude que Rousseau est le philosophe qui exprime le mieux, même au delà du Rhin, le passage de Leibniz à Kant [2]. La profession du *Vicaire savoyard* devint

[1] *Émile*. T. I, vers la fin. *Lettre à Chr. de Beaumont*, p. 58 (1790).
[2] Voyez son *Hist de la Philos*. T. III, p. 478 (2e édit.).

le *Credo* du philosophe de Kœnigsberg ; et cela n'étonne pas quand on sait que Rousseau est l'écrivain auquel Kant fit un des plus grands sacrifices de sa vie. Lorsqu'il reçut l'*Émile*, il s'enferma dans son cabinet, et suspendit ses chères promenades jusqu'à ce qu'il eut terminé la lecture. L'attraction exercée sur Jacobi fut encore plus directe et, pour ainsi dire, personnelle. Jacobi, dont l'éducation avait été achevée à Genève même, transplanta la théologie du sentiment parmi ses compatriotes, en la modifiant toutefois par le sens religieux des Écossais; et il prépara ainsi cette vaste opinion qu'un de ses partisans les plus intelligents, Frédéric Ancillon, appelait tantôt le ***sentiment de l'infini***, tantôt ***la foi intellectuelle***.

Rousseau peut donc être considéré, sinon comme le chef, du moins comme le centre de ces spiritualistes courageux qui soutenaient le théisme en langue française, soit en France, soit dans les pays voisins. Au sein de cette minorité respectable, on aperçoit, après les imitateurs du bon Rollin, Mesanguy et L. Racine, le P. Guénard, l'oratorien Lignac, l'économiste Turgot, les idéalistes Brunet et Kéranflech ; puis ces moralistes et ces psychologues qui formaient alors deux colonies de l'ancienne pensée et de l'ancienne érudition françaises, l'une sur les riants bords du lac de Genève, l'autre dans les sables du Brandebourg : les Maupertuis, les Euler, les Mérian, les Bonnet, les d'Escherny, les Necker. Malgré toutes les différences de détail, malgré toutes les particularités qui devaient distinguer tant de noms si divers d'origine et de portée, on ne sau-

rait méconnaître le lien qui les unit ensemble, autant qu'il les rapproche de ce Rousseau dont ils combattaient plus d'une maxime. S'ils pensaient, après Rollin[1], « que la philosophie sert à inspirer un grand respect pour la religion, » ils découvraient aussi dans le monde, avec Rousseau[2], « une unité d'intentions qui leur faisait voir, en dépit des incrédules, *un principe unique.* » S'ils s'éloignaient de Rousseau, quand celui-ci demande qu'on *laisse là* la *raison* et que l'on *consulte la nature*, c'est-à-dire le sentiment intérieur, ils approuvaient cependant les croyances que cette méthode avait données ou affermies. Charles Bonnet, par exemple, qui, sous le nom de *Philopolis*, avait si judicieusement réfuté les paradoxes de son compatriote sur l'ordre social, en prouvant que tout ce qui découle immédiatement des facultés humaines, comme la sociabilité et la religion, est à la fois naturel et légitime, et, par conséquent, l'évidente volonté de l'auteur de la nature : Bonnet, si zélé sectateur de Locke quant à la méthode d'observation, et si sincère admirateur de Leibniz à l'égard des vues générales, parlait comme Rousseau de *Dieu*, de *la Providence*, jusque dans les morceaux d'histoire naturelle composés pour l'*Encyclopédie*, morceaux où d'Alembert et Diderot remplaçaient ces mots par *Nature*, par *Lois générales*[3].

La vive et franche piété de Bonnet est parfaitement connue. Ce qui l'est moins, c'est le mérite qu'il eut

[1] *Traité des Études : Belles-Lettres*. T. IV, p. 346.
[2] Lettre à M. Vernes.
[3] Voyez, par exemple, l'article *Feuilles*, dans l'*Encyclopédie*.

d'introduire dans l'histoire naturelle plusieurs théories empruntées à Leibniz, comme celle de l'harmonie universelle, celle de l'enchaînement réglé du plan total, celle de l'échelle continue ou des nuances graduées des êtres qui composent la création. Si la physique, pour lui, est mère de la métaphysique[1], l'âme lui semble, autant que le monde matériel, source et garantie de la religion. Avec quelle ferveur il se réfugie dans ce qu'il appelle *la retraite du cerveau*, parce qu'il y trouve Dieu ! Avec quel bonheur, au sein de la nature, il se prosterne aux pieds de cette cause suprême, dont la nature proclame la puissance, la sagesse, la bonté ! Ainsi que chez Rousseau, les élans de reconnaissance et d'amour se mêlent, chez Bonnet, aux discussions et aux analyses les plus sévères. Entre ses mains comme entre celles de Reimarus, l'étude des sciences physiques devient une théodicée physiologique : la pensée de Dieu y vient tout éclaircir, l'état antérieur comme l'état futur des êtres tant inorganiques qu'organisés. On a dû rire de certaines conjectures de sa *Palingénésie*[2] ; mais, après avoir assez ri, on n'a pu s'empêcher d'avouer que peu de naturalistes ont, autant que Bonnet, fait servir leur savoir à la défense des perfections divines. S'il est facile de relever les contradictions où le jette une affection partagée entre Leibniz et Locke, n'est-il pas plus aisé encore de suivre l'excellente influence qu'il eut, dans l'est et le nord de l'Europe, par un culte si éclairé des causes

[1] *Essai analytique sur les facultés de l'âme.* Ch. IV, § 21, 46, 74, 75.
[2] 1769.

finales? L'aimable sage de Genthod inspirait ou dirigeait cette solide école de Genève et de Lausanne, dont il suffit de nommer les principaux organes : Cramer, Jalabert, Abraham Trembley, George Le Sage, Abauzit, Pierre Prevost. L'auteur un peu pompeux du *Cours de morale religieuse*, le noble père de madame de Staël, Jacques Necker, est une expression populaire de ces efforts pour unir la science à la foi. Selon Necker, en effet, « ce que nous apercevons confusément est plus précieux que tout ce que nous connaissons avec certitude [1] » ; les vrais philosophes sont, non-seulement *amis de la sagesse*, mais *amis de Dieu;* la piété est *une haute et divine métaphysique*, et l'Écriture sainte, le *chef-d'œuvre de la morale* [2]. Ne sont-ce pas là des pensées familières à Bonnet, à Rousseau, et avant eux à Leibniz? Ceux-ci furent aussi les maîtres du Neufchâtelois d'Escherny, qui essayait, en 1783, dans ses *Lacunes de la philosophie*, de faire de la métaphysique une *dynamique morale* [3], une description fidèle des effets et des lois de cette force spirituelle, de cet *infini dans le moi* [4], qui ne trouve son dernier terme et son repos que dans le premier principe des choses : tentative de philosophie religieuse qu'en esprit libéral et modéré, d'Escherny plaçait sous la protection spéciale de Fénelon, « ce Père de l'humanité, dit-il, s'il n'est pas un Père de l'Église [5]. »

[1] *De l'import. des opin. relig.* Préface.
[2] *Cours de morale relig.* T. III, p. 252, 277, 290, 329 sqq.
[3] *Lacunes de la philos.* P. XXIX.
[4] P. 201. [5] P. 222.

Il n'est pas étonnant que la *Théodicée* leibnizienne ait toujours été en honneur dans l'institution mi-française, mi-allemande, dont Leibniz avait été le fondateur et le premier président, l'Académie de Berlin [1]. Toutefois, l'âme de cet ouvrage, le théisme, y fut diversement représentée, dans le cours du XVIIIe siècle. Maupertuis ne l'exposait pas comme Formey, ni Euler comme Béguelin, ni Lambert comme Prémontval, ni Sulzer comme Castillon, ni Mérian comme Louis Ancillon. Le point sur lequel tous s'entendaient, c'était une résistance ouverte aux doctrines sceptiques et matérialistes, une protestation spiritualiste et soutenue, devant Frédéric II comme devant La Mettrie et d'Argens. Variant entre eux à l'égard des idées, des arguments, de la méthode même, ils ne différaient pas sur le but final, sur l'esprit général; et c'est ce qui explique pourquoi le séminaire de Saint-Sulpice même se nourrissait de leurs travaux.

On se souvient que l'amusante querelle entre Voltaire et Maupertuis se rapportait à une preuve de l'existence de Dieu, preuve que Maupertuis prétendait avoir découverte et dont Kœnig voulait faire honneur à Leibniz. Cet argument fondé sur le principe dit *du mieux*, suivant lequel « la quantité d'action nécessaire pour produire un changement dans le mouvement des corps est toujours un *minimum*, » répondrait seul, à en croire Maupertuis, à l'idée que nous avons de l'Être suprême, parce que cet Être doit non-seulement tou-

[1] Voyez, sur cette Académie, l'ouvrage en deux volumes que nous avons publié en 1851.

jours agir de la manière la plus sage, mais tout tenir sous sa dépendance. Sans avoir le caractère de simplicité et de nécessité que Maupertuis y admire, ce principe peut en effet servir à justifier la croyance en Dieu, et figurer à bon droit parmi les lois de cosmologie, sous le titre de *loi de l'économie universelle*. Au reste, la principale préoccupation de ce géomètre était de combattre les preuves tirées des détails de la création, et d'y substituer des arguments puisés dans « des phénomènes dont la simplicité et l'universalité ne souffrent aucune exception et ne laissent aucune équivoque, » c'est-à-dire dans la géométrie et l'astronomie. Il ne s'apercevait pas que, si ces deux sciences nous adressent au géomètre éternel, à l'infini constructeur des mondes, l'histoire naturelle, vue de près et pièce à pièce, ne nous fait pas moins directement remonter à l'organisateur, à l'auteur des êtres animés et sensibles. Ajoutons, en ce qui concerne les causes finales, que Maupertuis lui-même les admettait à son insu ; lorsqu'il montrait, par exemple, combien Lucrèce s'était trompé en soutenant que l'*usage* a été la *suite*, et non le *but*, de la constitution qui distingue les êtres vivants.

Une partie des attaques dirigées par le spirituel mathématicien de Saint-Malo contre les rapports de dessein répandus dans la création, s'adressait à un géomètre du premier ordre, à ce « géomètre borgne, » Léonard Euler, qui regardait la simple structure de l'œil comme plus que suffisante pour attester la réalité d'un artiste souverain et accompli. Ses lumineuses

Lettres à une princesse d'Allemagne, nièce du grand Frédéric, étant dans toutes les mains, il est inutile de rappeler qu'elles composent une savante démonstration de la cause première, une profession de foi spiritualiste et chrétienne. Maupertuis s'accordait davantage avec un autre mathématicien de cette compagnie, le candide et profond Lambert. Dans ses *Lettres cosmologiques*, Lambert appelle en effet l'astronomie « la première des sciences en dignité et en durée, et le plus solide argument en faveur de l'existence de Dieu. » La grandeur et la régularité de l'univers newtonien, ce « perpétuel *au delà* sans limites[1], » dit-il, le ravit comme un poëte, et le transporte au sein de la Divinité, dont il surprend la puissance dans les merveilles de ses œuvres, dans cet immense ensemble du monde, dans cette chaîne sans fin des systèmes planétaires, dans ces millions de groupes d'astres semblables au nôtre, et réagissant tous les uns sur les autres, d'après les lois de la gravitation universelle. En 1770, Mérian donna de ces *Lettres* intéressantes un extrait librement traduit en français, sous le titre de *Système du monde*, comme s'il eût voulu réfuter d'avance le *Système de la nature* qui était alors sous presse. L'ingénieux et sobre Mérian rendit bien d'autres services à la religion philosophique, spécialement par ses beaux travaux de psychologie. Ce fut lui qui attaqua avec le plus de solidité le système de Hume, ce *phénoménisme* absolu, dit-il, qui, résolvant tout en une suite d'effets sans cause, fait disparaître tout à la fois Dieu et l'âme, la di-

[1] *Lettres cosmologiques*, en allemand, p. 150.

vine Providence et la liberté humaine. Il partageait, d'ailleurs, les vues de son ami Sulzer, cet énergique observateur de l'âme, et puisait sa croyance à « l'Être éternel » dans cette spontanéité inhérente à notre *moi*, qui a comme un reflet d'éternité, et qui ne pouvait émaner que d'un Être éternel [1]. Dans une discussion que Mérian eut avec Béguelin sur les problèmes touchant le mal et la bonté divine, il concilia cette antithèse par la croyance de l'immortalité de l'âme : « Quand il serait vrai, dit-il, que la Providence a mis plus de mal que de bien dans le total de la vie humaine, je ne vois pas encore en quoi cela pourrait la compromettre. On le soutiendrait avec quelque fondement, si le terme de notre vie était le terme de notre existence. Mais si cette existence est prolongée au delà du tombeau, et prolongée dans toute l'éternité, notre état présent n'y est plus qu'un infiniment petit, absorbé, perdu dans l'océan de la durée immense [2]. »

Prémontval et Louis Ancillon cultivèrent avec prédilection les parties spéculatives de la religion naturelle; le premier, en critiquant les disciples de Leibniz, le second, en les défendant ou les continuant. L'irritable géomètre Prémontval avait deux desseins : accabler les athées, et remplacer Leibniz en le surpassant. S'il réussit dans son premier projet, en montrant tantôt que ce qu'on nomme le *hasard* n'est qu'un élément *ordonnateur*, qui se développe sous le plein empire de la Providence ; tantôt que « l'hypothèse de l'existence de

[1] *Mémoires de l'Acad. de Berlin ;* années 1770, 1771.
[2] *Mémoire* de l'année 1787.

Dieu ne renferme point d'aussi grandes incompréhensibilités que l'hypothèse contraire [1] ; » il fut loin d'accomplir son autre dessein. C'est qu'il ne suffisait pas, pour cela, de substituer au mot de *théodicée* celui de *théocharis*, expression qui devait rendre la bienveillance paternelle du juge universel; ou bien, à l'indépendance substantielle des *monades*, ce terme bien autrement scolastique d'*aséité*. Aussi, après avoir beaucoup écrit sur la « *théologie de l'Être*, ou chaîne d'idées de l'Être jusqu'à Dieu, » et avoir beaucoup harcelé les wolfiens, ces « définisseurs exacts et profonds de tout et de quelque chose, » Prémontval revenait-il à justifier la croyance en Dieu par la présence de l'idée d'infini dans l'esprit humain ; et de la sorte il se rattachait lui-même aux opinions de Descartes et de Leibniz.

Ces opinions avaient en Louis Ancillon un défenseur aussi habile que dévoué. Ce penseur, « plein de sens et de sagacité, du premier ordre par la rectitude de la pensée, la gravité du style et la puissance de la polémique, [2] » avait débuté par un judicieux « Examen des jugements portés sur la preuve cartésienne de l'existence de Dieu [3], » examen dont la conclusion était ainsi résumée : « Toute existence, celle de Dieu comme toute autre, se montre, et ne se prouve pas ; elle se donne, se pose comme un fait ; on ne peut donc pas la connaître *à priori*, ni la démontrer spéculativement. » C'est que toute existence réelle était pour An-

[1] Voyez ses *Vues philosophiques, passim.* T. I et II.
[2] Voyez M. Mignet, *Notice sur M. Fréd. Ancillon* (fils de Louis), 1847.
[3] *Judicium de judiciis circa argumentum cartesianum, etc.* 1792.

cillon une force, c'est-à-dire quelque chose qui se manifeste par les effets de son énergie interne, de sa vitalité secrète. C'est sous l'influence de cette conviction surtout qu'il s'était approprié ce qu'il appelait *l'esprit de Leibniz*, « cet esprit qui, selon Fontenelle, tendait partout aux principes, au point de vue le plus élevé. » La *Théodicée* lui convenait précisément parce qu'elle établissait d'emblée la réalité d'une première cause intelligente et bonne. Le principe de cause, à ses yeux, se confondait avec l'idée même de l'être ; et lui semblait tellement impérieux qu'il croyait chose impossible que l'homme ne conçoive pas Dieu du moment qu'il se sent une cause, une puissance et, par conséquent, l'effet d'une autre cause, le produit d'une autre puissance. Le principe de causalité, dit-il, est le père même de la métaphysique [1]. Quiconque refuse, avec Hume, de l'admettre comme le principe de toute universalité, de toute nécessité intellectuelle, quiconque en fait, avec Kant, une simple *catégorie de l'entendement*, coordonnée avec d'autres catégories, au lieu de le regarder comme la condition essentielle et de l'existence et de la pensée, doit renoncer à tout exercice d'esprit et de volonté à la fois. Quiconque répugne à l'envisager comme le fait primitif par essence, comme l'acte par excellence de la création physique et morale, devrait se condamner à une inertie générale, à une inaction constante. Mais puisque cette inaction est impraticable à un être vivant et pensant, le doute sur la notion de cause, et ainsi sur la notion de cause première et infi-

[1] Mémoire de l'année 1801, p. 44.

nie en tous sens, est absurde, est l'absurdité même, le néant de la raison aussi bien que de la vie active. C'est du haut de cette vie-là qu'il maintenait tour à tour la réalité de l'univers contre les sceptiques et les idéalistes, et la personnalité de Dieu contre les sectateurs de Spinosa. Helléniste distingué, Ancillon avait comparé la théodicée chrétienne et celle des anciens Grecs, relativement aux doctrines que nous venons d'indiquer. Il avait fait voir que c'est la *causalité absolue* qui sépare les deux théodicées, sous le titre de *création*. Le polythéisme, malgré toutes les variétés d'école et d'individu, établit en fait l'éternité du monde, identifie Dieu et la création, et n'adopte qu'un même principe pour le mouvement, pour la sensibilité, pour l'intelligence. La théodicée mosaïque et chrétienne, au contraire, celle d'Augustin et de Leibniz, pose comme loi première la parfaite simplicité, l'absolue spiritualité du premier Être ; et du même coup elle distingue une volonté intelligente et créatrice, et un ouvrage créé digne d'elle, un univers vivant. Cette idée de cause servait de plus à Ancillon à mieux comprendre le bonheur, qu'il faisait résider, non pas dans une possession paisible, mais dans un exercice réglé. « L'exercice de nos forces que l'on prend pour moyen, dit-il [1], est proprement le but, parce qu'il multiplie nos forces et, en les multipliant, nous procure le seul plaisir véritable, celui de pouvoir nous estimer davantage : *c'est le travail qui est le trésor*. »

Voilà comment Ancillon répondait, tantôt à la pré-

[1] Mémoire de l'année 1793, fin.

tendue ***philosophie du bon sens*** que le marquis d'Argens avait voulu mettre « à l'usage des cavaliers et du beau sexe ; » tantôt au pyrrhonisme réservé mais radical de Hume ; tantôt enfin à l'idéalisme sceptique de cette ***raison pure*** que protégeait le génie de Kant, mais à laquelle Ancillon opposait, avec une énergie courageuse alors, ce qu'il appelait modestement la ***raison commune*** et ce qui était en réalité la raison des Leibniz, des Descartes, et de ce XVII[e] siècle, à ses yeux, le plus éclairé à la fois et le plus pieux de tous les siècles.

LIVRE IV.

—

EN ÉCOSSE.

« C'est une philosophie généreuse s'efforçant d'arrêter des égarements capables de rendre toute philosophie suspecte à l'humanité. »

M. V. Cousin.

Il nous reste à retracer cette autre branche du spiritualisme au XVIII[e] siècle, qui couvre encore de son ombre tutélaire les écoles et les académies de la Grande-Bretagne.

Quelle place ce groupe de maîtres savants et vertueux, de sages pieux et éclairés, tenait-il dans sa patrie d'abord, à Edimbourg et à Glascow, à Aberdeen et à Saint-Andrews, depuis les jours de Hutcheson jusqu'à ceux de Dugald Stewart ; plus tard, hors d'Ecosse, dans les vastes possessions où règnent la race et l'idiome des Anglais, et jusque sur le continent européen, en France, en Suisse, en Hollande, dans quelques colléges danois ou scandinaves ? Quels devoirs, plus utiles qu'éclatants, y remplissait-il ; quel rôle y joue-t-il encore à plusieurs égards ? Nous n'avons plus à décrire minutieusement une chose si connue partout, grâce à d'excellents travaux en plusieurs langues.

Personne ne saurait ignorer que le mouvement parti d'Écosse fut dirigé spécialement contre la philosophie de Locke, contre les tendances extrêmes où cette philosophie s'était terminée entre les mains de Berkeley et de Hume. Combattre ces résultats, en se transportant et s'appuyant sur le terrain même où les fidèles sectateurs de Locke avaient confiné toute spéculation, c'est-à-dire sur l'expérience, voilà ce qu'il s'agissait d'entreprendre vers 1750, et ce qu'accomplirent les Écossais, en opposant à l'expérience incomplète, mère du scepticisme, une expérience plus étendue, plus profonde, une analyse plus sévère et plus impartiale de la conscience humaine.

Il nous semble même que ces nobles observateurs servirent la saine théodicée indirectement, plus encore que dans les écrits où ils s'occupaient à dessein de Dieu ou des choses divines. S'ils contribuèrent solidement à la réforme de la philosophie religieuse, ne fut-ce pas surtout par leurs fermes recherches sur l'intelligence en général, sur la faculté de connaître, sur la légitimité des notions universelles de l'humanité, par conséquent aussi sur l'autorité des notions relatives à la Divinité? Le principal objet de leur ardente activité consistant à réfuter les erreurs ou les sophismes accrédités par Hume, c'est-à-dire par l'auteur qui eut la plus vive influence sur l'esprit contemporain, ils rendirent un service éminent aux théistes, leurs compatriotes; et ce service, pourrions-nous l'envisager avec dédain, ou seulement avec indifférence?

Ce service, il est vrai, ne saurait être apprécié

exactement par quiconque ne se souvient pas de tout l'empire exercé par « le plus dangereux peut-être et le plus coupable de ces funestes écrivains, comme s'exprime Joseph de Maistre; — par celui qui a employé le plus de talent et le plus de sang-froid pour faire le plus de mal[1]. » Autant Voltaire fut le séduisant et léger précepteur des gens du monde, l'idole des lettrés et de la bonne compagnie, autant Hume passa tantôt pour l'oracle, tantôt pour l'épouvantail des gens sérieux, des moralistes et des métaphysiciens. Ce fut Hume qui provoqua Reid aux investigations les plus persévérantes, qui rompit le *sommeil dogmatique* de Kant, qui tint constamment en éveil la foi réfléchie de Jacobi[2], qui frappa même l'intelligence raisonneuse d'un Hegel à tel point que celui-ci se pouvait considérer comme un *médiateur entre Hume et Spinosa*[3]. Hume, a-t-on dit enfin avec une exagération visible, n'a pas moins agi sur les philosophes que Shakspeare n'avait influé dans la poésie[4].

Par quelle impulsion, par quelle doctrine, Hume produisit-il un tel mouvement? Par une assertion unique, mais exposée et appliquée de mille manières ingénieusement subtiles ou spécieuses. Point de différence entre la cause et l'effet, selon Hume; qui dit cause dit effet, car si l'effet est un phénomène qui suc-

[1] *Soirées de Saint-Pétersbourg*, I, p. 491.
[2] Voyez l'ouvrage de Jacobi, intitulé *David Hume*. — Comp. Kant, *Œuvres compl.*, T. III, p. 9.
[3] Voyez M. Rosenkranz, *Hist. de la philos. de Kant* (en allem.), p. 10.
[4] Voyez notre article sur *Hume* dans le *Dictionnaire des sciences philos.*, publié chez Hachette, 1847.

cède à un autre phénomène, la cause à son tour n'est qu'un phénomène qui précède un autre phénomène : à bien voir, le mot de cause est donc un vocable vide de sens... La conclusion était-elle difficile à tirer, pour ce qui regarde la cause des causes, la Divinité ?

Comment cette opinion absolue s'était-elle formée, ou défendue? Hume l'avait-il conçue uniquement sous l'empire de la préoccupation qu'il annonce à l'entrée de son *Examen de l'entendement humain*, en proie à la passion de miner les fondements de la philosophie spéculative, « ce bouclier de la superstition, dit-il, et des plus absurdes erreurs ? [1] » N'avait-il voulu qu'en finir ainsi avec les théories soutenues par Leibniz contre Locke, Mandeville, Bolingbroke ? Cet espoir avait sans doute charmé le malin analyste, qui aspirait à devenir l'historien de la nature humaine en même temps que celui de la Grande-Bretagne, et qui se flattait de cueillir plus aisément cette palme en voilant le côté idéal de la création et de l'intelligence. Cependant sa croyance était encore plus forcée que choisie ou préméditée : elle était une conséquence logiquement inévitable du système régnant. Nos idées, disait Hume d'après ce système, que sont-elles, sinon des copies de nos impressions? Notre entendement les reçoit, les accueille avec plus ou moins de vivacité, puis les rapproche selon trois ordres d'association : ordre de ressemblance, ordre de temps et d'espace, ordre de cause et d'effet. Comme c'est l'expérience qui nous fournit les impressions, c'est aussi l'expérience, sous le nom d'habitude, qui règle l'association de nos idées. La sorte de lien qui unit celles-ci, n'est-elle pas l'ouvrage de l'habitude seule? La raison interne et déterminante de cette union, l'espèce de puissance par laquelle ce qu'on appelle cause engendre ce qu'on nomme effet, nous est parfaitement inconnue et inconcevable. Si nous voyons qu'il y a succession ou concomitance, nous ne voyons point qu'il y ait connexion ou liaison nécessaire et invariable. La disposition qui nous porte à lier un fait avec un autre, de telle façon que le second ne semble exister qu'en vertu de l'efficacité du premier, est si ordinaire, si invétérée, que cette efficacité apparente, cette force prétendue nous paraît résider dans les choses mêmes. Grâce à ce penchant, nous nous figurons que tel phénomène, dit effet, doit toujours et partout suivre tel autre phénomène, dit cause. Mais en réalité, continue Hume, il n'y a là ni nécessité, ni universalité : point de nécessité, parce qu'il est impossible de montrer le moment où la cause passe dans ce que nous appelons son effet; point d'universalité, parce que l'expérience atteste que le même effet a été expliqué par une infinité de causes diverses, ou contraires, à des époques différentes.

[1] *Sect.* I. « *A shelter to superstition and a cover to absurdity and error.* »

Tel est le point dominant d'une théorie qui se dément dès le début, puisqu'elle commence par faire usage du principe de causalité, en posant que nos idées sont des copies de nos impressions, c'est-à-dire des effets de nos impressions ou des objets, origine des impressions; d'une théorie qui se combat encore ellemême à son second pas, en voulant rendre compte de

tout travail d'esprit par la seule habitude, comme si l'habitude ne présupposait pas une source, une cause, dans notre constitution intellectuelle aussi bien que dans la nature extérieure, une organisation primitive, une condition invincible, une *catégorie*, comme dira Kant, quelque chose enfin qui ne saurait venir du hasard, ni varier dans ses dispositions essentielles. Si cette contradiction intérieure ne frappait pas tous les yeux, le résultat où elle mène irrésistiblement ne pouvait échapper à personne; car ce résultat devait être une morale plus que sceptique, une doctrine irréligieuse. Aussitôt que la différence entre cause et effet est nulle ou chimérique, que la cause ne contient ni plus ni moins que ne contient l'effet, Dieu renferme exactement ce que renferme le monde, Dieu n'est autre que le monde, ni plus ni moins. Pour qui la connaissance et la vie humaines sont une pure succession de phénomènes semblables ou identiques, pour qui l'âme, miroir des phénomènes, est elle-même un simple faisceau de phénomènes[1], de quel droit s'attribuerait-il une volonté libre, supérieure aux phénomènes, indépendante à l'égard des objets dont l'action engendre ses impressions? à quel titre oserait-il prétendre à une existence immortelle, ou seulement à une relation vraiment spirituelle avec un souverain esprit? Homme, être naturel et sensitif, je suis alors compris avec Dieu et le monde dans l'ensemble successif des êtres passifs,

[1] « *A bundle* or collection of different perceptions. » *Human nature*, I. p. 361. sq. 448 sqq. (éd. 1739.) « Son *moi*, disait Condillac, n'est que la collection des sensations qu'elle éprouve. » *Traité des sensations*, IV, 8, 1.

des choses qui passent, des phénomènes. Ce que je me plais à nommer la raison n'est que la servante, l'esclave de mes passions, comme de mes impressions. Jouir de ces phénomènes, en se soumettant aux lois mécaniques dont tout dépend, voilà l'unique destinée de l'homme[1]. Plus d'autre Divinité, enfin, que l'instinct matériel et les passions, ses filles.

Au reste, Hume ne s'est pas borné à laisser entrevoir confusément les applications, morales ou religieuses, de sa théorie générale sur la science humaine. Il les a développées minutieusement, d'abord avec cette réserve prudente qui faisait dire de lui, dans les salons de Paris : « M. Hume a gardé quelques restes de superstition, il a encore trop de religion[2] » ; plus tard d'une manière plus résolue, comme le prouvent son ***Histoire naturelle de la religion***, ses ***Dialogues sur la religion naturelle***, et son ***Essai sur l'immortalité de l'âme.***

Dans l'***Histoire naturelle de la religion***, ce livre singulier dont si peu de lecteurs comprirent d'abord le titre[3], l'auteur recherche spéculativement l'origine des religions. Elles ne naissent point, à l'entendre, d'un besoin permanent et universel, parce qu'elles varient à l'infini dans la réalité et dans l'histoire : elles dérivent donc de sources secondaires, de principes subalternes et changeants. Elles peuvent se distribuer en deux classes, le polythéisme et le déisme : deux classes qui ont pourtant en commun une certaine mesure d'absurdité, souvent

[1] Reason is only the slave of the passions. — *Hum. nat.* II, p. 247 sq.
[2] Voyez un curieux article du D[r] Horne dans le *Gentleman Magazin* 1793, p. 688.
[3] Voyez le *Critical Review*, 1757, février.

d'immoralité, et qui, par conséquent, sont également contraires à la véritable nature de l'homme et à ses intérêts véritables.

Les *Dialogues sur la religion naturelle* poussent plus loin cette antipathie si déclarée. Là, sous le personnage de Philon, le sceptique anglais accumule tous les genres d'objections contre les croyances unanimes de cette humanité dont il prétend défendre la vraie dignité et le vrai bonheur. S'il ne nie pas absolument l'existence de Dieu, il fait du moins effort pour prouver que nous n'en pouvons rien savoir. Dieu est quelque chose d'inintelligible, dit-il, un être qu'on ne peut pas se représenter et auquel on attribue des qualités négatives ou contradictoires : c'est une abstraction vaine et vide, sans accord intérieur et sans objet, c'est donc une absurdité, un *non-sens*. Voilà le résumé de ces spirituels entretiens, dont il convient de marquer spécialement les articles suivants :

1° Puisqu'il est impossible de concevoir la nature divine, il est indifférent que nous considérions Dieu comme inaccessible et impénétrable, ou que, répugnant à croire à son existence même, nous refusions de regarder le monde comme l'ouvrage d'un auteur sage et bon.

2° La raison prend des libertés exorbitantes, lorsqu'elle applique à l'ensemble des choses les lois qu'elle découvre dans les détails de notre monde. Elle connaît à la vérité que les éléments de la matière s'arrangent sur notre globe à l'aide d'un certain art, d'une intelligence manifeste : mais de quel droit soutient-elle que

cette masse totale qui constitue l'univers tient son organisation d'un pouvoir semblable à l'industrie et à l'esprit des hommes ?

3° Afin de comprendre l'origine du monde et sa constitution, on a coutume d'admettre des puissances spirituelles, du jugement, de la raison : c'est tenter d'expliquer la nature d'un tout si immense, au moyen de forces qui ne se rencontrent que dans les moindres parties de ce tout. Nous ne connaissons pas toutes les forces naturelles qui diffèrent des facultés de notre esprit ; et les puissances qui ont concouru à la formation des corps célestes et terrestres doivent nécessairement nous rester inconnues.

4° Toutes les idées que les hommes se font de Dieu dépendent de leur conception individuelle, du degré d'intelligence auquel ils sont parvenus, des circonstances variées et relatives où ils se trouvent placés. N'en faut-il pas conclure que ce qu'on appelle Dieu n'est qu'une production même de l'esprit humain, une production assortie aux dispositions permanentes et aux modifications accidentelles de cet esprit ?

5° Le monde enfin ne ressemble pas à un ouvrage d'art, à un monument qui, pour être conçu et exécuté, eût eu besoin d'un artiste supérieur. Qu'on le compare plutôt à une plante, en ce que sa naissance remonte à une force intérieurement productive, et non à une intelligence distincte, agissant avec réflexion en vue de desseins particuliers[1].

[1] Voyez partic. *Dialogues*, sect. IV. Comparez Hobbes, *De la nat. hum.*, ch. XI. *Quest. de la lib. néc. et has.* T. II, ch. 3.

Il suffit de parcourir ces considérations hardies pour comprendre quelle sensation elles devaient faire même au XVIIIe siècle. Nous avons déjà rappelé les réponses qu'elles provoquèrent, notamment en Allemagne. Qu'il nous soit cependant permis d'indiquer encore une fois comment les antagonistes de Hume surent les repousser à plusieurs reprises [1].

Il n'est pas nécessaire, disaient-ils, pour se convaincre de l'existence de Dieu, de comprendre son essence infinie. Quand des raisons suffisantes nous forcent d'assigner au monde une cause intelligente, nous n'osons plus la mettre en doute. Le raisonnement qui, conduit par l'analogie, conclut de la dépendance des parties du monde à la dépendance de l'ensemble, n'est pas si méprisable. Comme nous ne pouvons voir dans l'univers qu'une agrégation de parties bornées et contingentes, nous devons regarder aussi cette agrégation, prise en grand, comme une chose contingente et bornée : nous devons donc la rapporter à une cause indépendante et sans bornes. Les forces spirituelles nous paraissent les premières en date comme en dignité, puisque c'est à elles que toutes les autres servent et aboutissent : ainsi nous sommes autorisés à expliquer par elles seules la création du monde. La possibilité qu'il existe d'autres puissances encore ne saurait nous décider à contester ce qui est clairement établi par les phénomènes et les lois jusqu'ici connus.

[1] Voyez Plattner, *Dialogue sur l'athéisme*, en tête de la trad. allem. des *Dialogues* de Hume, 1781. — Garve, *Dissertation sur l'existence de Dieu*, dans le tome Ve de ses *Essais* allemands.

De ce que certaines idées naissent primitivement de dispositions inhérentes à la nature humaine, et changent au gré des mutations que ces dispositions peuvent provoquer ou subir, il ne résulte nullement que de pareilles idées forment des fictions. Pour les apprécier justement, c'est assez de savoir s'il est des motifs extérieurs qui nous obligent d'accorder aux idées de ce genre un objet et un fonds réel. Or, point de motifs plus impérieux que ceux qui nous portent à proclamer la réalité de la pensée d'un Dieu, et qui gagnent d'ailleurs en puissance à mesure que l'esprit humain s'ennoblit et se perfectionne. Alors même que l'univers ressemblerait incontestablement à une plante, serions-nous dispensés d'en rechercher la cause? Que l'univers soit minéral, végétal, animal, peu importe : il existe, et quelqu'un l'a fait exister. Si l'univers existe réellement, ce quelqu'un ne saurait être ni une insoutenable *hypothèse*, ni un *non-sens* palpable.

S'il assimile poétiquement ici l'univers à une plante, Hume, dans son *Essai sur l'immortalité de l'âme*, met l'homme au même rang que l'animal : même constitution, même destinée. Peut-il y avoir, demande-t-il, quelque chose d'immortel, d'éternel, dans un monde essentiellement variable et périssable? L'homme ne sent rien, ne se sent pas soi-même, avant de posséder un corps : comment aurait-il du sentiment après la dissolution de son corps [1]? L'esprit se dissipe, au surplus, et s'anéantit en un instant, aussi rapidement que

[1] Comp. le *Traité de la nat. hum.* (en anglais). T. I, p. 201-205; 404-436.

Il suffit de parcourir ces considérations hardies pour comprendre quelle sensation elles devaient faire même au XVIIIe siècle. Nous avons déjà rappelé les réponses qu'elles provoquèrent, notamment en Allemagne. Qu'il nous soit cependant permis d'indiquer encore une fois comment les antagonistes de Hume surent les repousser à plusieurs reprises [1].

Il n'est pas nécessaire, disaient-ils, pour se convaincre de l'existence de Dieu, de comprendre son essence infinie. Quand des raisons suffisantes nous forcent d'assigner au monde une cause intelligente, nous n'osons plus la mettre en doute. Le raisonnement qui, conduit par l'analogie, conclut de la dépendance des parties du monde à la dépendance de l'ensemble, n'est pas si méprisable. Comme nous ne pouvons voir dans l'univers qu'une agrégation de parties bornées et contingentes, nous devons regarder aussi cette agrégation, prise en grand, comme une chose contingente et bornée : nous devons donc la rapporter à une cause indépendante et sans bornes. Les forces spirituelles nous paraissent les premières en date comme en dignité, puisque c'est à elles que toutes les autres servent et aboutissent : ainsi nous sommes autorisés à expliquer par elles seules la création du monde. La possibilité qu'il existe d'autres puissances encore ne saurait nous décider à contester ce qui est clairement établi par les phénomènes et les lois jusqu'ici connus.

[1] Voyez Plattner, *Dialogue sur l'athéisme*, en tête de la trad. allem. des *Dialogues* de Hume, 1781. — Garve, *Dissertation sur l'existence de Dieu*, dans le tome Ve de ses *Essais* allemands.

De ce que certaines idées naissent primitivement de dispositions inhérentes à la nature humaine, et changent au gré des mutations que ces dispositions peuvent provoquer ou subir, il ne résulte nullement que de pareilles idées forment des fictions. Pour les apprécier justement, c'est assez de savoir s'il est des motifs extérieurs qui nous obligent d'accorder aux idées de ce genre un objet et un fonds réel. Or, point de motifs plus impérieux que ceux qui nous portent à proclamer la réalité de la pensée d'un Dieu, et qui gagnent d'ailleurs en puissance à mesure que l'esprit humain s'ennoblit et se perfectionne. Alors même que l'univers ressemblerait incontestablement à une plante, serions-nous dispensés d'en rechercher la cause ? Que l'univers soit minéral, végétal, animal, peu importe : il existe, et quelqu'un l'a fait exister. Si l'univers existe réellement, ce quelqu'un ne saurait être ni une insoutenable *hypothèse*, ni un *non-sens* palpable.

S'il assimile poétiquement ici l'univers à une plante, Hume, dans son *Essai sur l'immortalité de l'âme*, met l'homme au même rang que l'animal : même constitution, même destinée. Peut-il y avoir, demande-t-il, quelque chose d'immortel, d'éternel, dans un monde essentiellement variable et périssable ? L'homme ne sent rien, ne se sent pas soi-même, avant de posséder un corps : comment aurait-il du sentiment après la dissolution de son corps [1] ? L'esprit se dissipe, au surplus, et s'anéantit en un instant, aussi rapidement que

[1] Comp. le *Traité de la nat. hum.* (en anglais). T. I, p. 201-205 ; 404-436.

la matière. Quant à l'idée d'une rémunération future, elle est absurde. Ou ce monde est déjà réglé par la justice, ou il ne l'est pas : dans le premier cas, la justice est satisfaite, et la vie future est inutile; dans le second cas, nul motif d'attribuer à Dieu de la justice. Si la justice doit se manifester, partie dans cette vie, partie dans l'autre, il n'y a plus de raison pour lui assigner un autre domaine que celui où elle se manifeste conformément à l'expérience.

L'*Essai sur le suicide* devait, aussi bien que les *Recherches sur les passions*, clore et confirmer cette désolante mais rigoureuse déduction. Si l'habitude, si le hasard de l'instinct ou même de la mode, nous détermine seul à penser et à agir, nous ne sommes plus que des machines assujetties à la nécessité physique. La raison elle-même, n'étant plus que la servante des mouvements organiques, des appétits et des passions, n'a ni spontanéité interne ni liberté morale. L'unique boussole de l'existence humaine dès lors, c'est le soin de rechercher les impressions agréables et de fuir les impressions désagréables. La fin volontaire et préméditée de la vie, le suicide cesse dès lors d'être un crime envers Dieu et les hommes, comme envers soi-même. C'est la suite inévitable des lois qui régissent notre constitution, qui enchaînent le corps et l'âme tout à la fois; la fatale conséquence de l'ordre qui préside aux fonctions de la vie, aux développements de la matière, aux mouvements des êtres soit animés soit inanimés. « Au surplus, s'écrie Hume, la vie d'un homme ne saurait avoir plus de prix que celle d'une

huître... » La Mettrie, qui avait assimilé tour à tour l'homme à une *machine*, à une *plante*, à un *animal*, combien eût-il applaudi cette comparaison finale, l'*homme-huître!*

Dans tous ces écrits si divers, c'est le même raisonnement que l'on voit se dresser sans cesse contre l'auteur des choses : de l'absolue nullité du principe de cause, Hume déduit sans effort l'impossibilité d'une cause suprême. Pour prouver qu'il y a un Dieu, dit-il, vous vous élevez de l'effet à la cause; à merveille : mais que faut-il supposer, lorsqu'on remonte d'un effet particulier à sa cause? Ceci apparemment, c'est que la cause soit tout à fait proportionnée à l'effet. Vous ne devez donc conférer à la cause du monde aucun autre attribut, aucun attribut plus grand que ceux dont la création exige la présence. Vous ne devez pas davantage dériver de cette cause une fois admise des effets nouveaux, ni par conséquent des attributs dépassant les phénomènes qui vous ont fait connaître la cause. Or, il s'en faut de beaucoup que vous observiez ces règles salutaires autant qu'impérieuses; vous vous mettez insensiblement à la place du souverain Être, en lui prêtant vos propres manières de penser et de faire! Cependant le cours de la nature devrait vous apprendre à tout instant qu'elle est gouvernée par des lois qui diffèrent notablement des lois de notre activité. N'est-il donc pas absurde d'assimiler nos desseins aux motifs que peut avoir un Être à qui nous ressemblons si faiblement? Il y a plus : s'il ne nous est pas donné de connaître une cause uniquement par l'inspection de ses

effets, comment connaîtrons-nous Dieu par le spectacle du monde? A la vérité, lorsque deux objets sont constamment unis, il nous est permis de conclure de l'un à l'autre. Mais il n'en va point ainsi de ce qu'il vous plaît d'appeler les œuvres ou les actions divines. Non, les objets qui composent l'univers n'ont pas été disposés de telle façon, qu'uniques en leur espèce ils ne puissent être compris dans aucun genre commun. Enfin, non-seulement il n'est pas besoin, pour les expliquer, de recourir à une cause extraordinaire, mais il n'est pas possible d'y recourir, si l'on veut raisonner sévèrement.

Voilà ce que soutenait, dans un langage net et sage, discret et agréable, le niveleur élégant et spirituel que Priestley lui-même nommait le grand *incrédule de la philosophie* [1]. Voilà ce qu'après avoir supprimé par principe l'élément interne de la connaissance humaine, Hume tirait avec méthode de la théorie exclusive des sensualistes. Une doctrine d'apparence et d'incertitude universelle, ou si l'on veut, un probabilisme qui coupe à la racine toute religion comme toute science véritable, qui réduit le monde, objet de la science, à un pur assemblage de phénomènes, et qui interdit à la religion de ramener tous ces phénomènes à une cause première et souveraine; tel devait être le fruit d'une pareille proscription du principe de causalité.

Heureusement, on le sait, le scepticisme absolu est impraticable. Malgré lui, à son insu peut-être, il distingue deux ordres d'apparences et de phénomènes : ceux qui précèdent ou produisent d'autres phénomènes, puis ceux qui en suivent ou en accompagnent d'autres; des apparences qui sont causes et substances, puis des phénomènes qui sont effets et qualités. Le scepticisme fait plus : il accorde tacitement que ces apparences sont les manifestations d'une force, et il admet donc, à côté des phénomènes, certaines forces, c'est-à-dire des êtres, ou de l'être. Il se peut qu'il refuse de parler d'*êtres* et de *lois*, et qu'il s'obstine à ne supposer que des *rapports* et des *phénomènes*: mais qu'y gagne-t-il? Comme il n'en est pas moins obligé de reconnaître des *rapports nécessaires* et des *phénomènes essentiels*, nous aurions mauvaise grâce de l'importuner davantage. Qu'il nous suffise d'avoir obtenu des rapports nécessaires, c'est-à-dire des rapports de cause, et des phénomènes essentiels, c'est-à-dire des phénomènes de substance.

[1] *Letters to a philosophical unbeliever*, 1782.

Au reste, c'est plus docilement encore que Hume suit l'exemple des pyrrhoniens ses prédécesseurs. Non-seulement, en passant dans la sphère des choses pratiques, il tient aussi pour la réalité souvent la plus grossière, mais il rattache à des raisons plus profondes, à des causes plus secrètes, les mobiles dont il s'était contenté pour l'interprétation des choses spéculatives. Ainsi, l'habitude ne satisfait plus le moraliste, il la remplace sans hésiter par l'instinct. Au lieu de cette vulgaire passivité, au lieu de cette succession ou répétition machinale des sentiments et des actes humains, Hume admet un sens capable de saisir la réalité morale, les faits de la vie active, un sens inné même et

universel, commun à tous les hommes et propre à leur enseigner tout ce que réclame leur existence individuelle et sociale. Ainsi, après avoir rejeté toute croyance spéculative, Hume aboutit à proclamer une sorte de foi, qui n'est elle-même qu'une suite visible de cette croyance plus générale et plus cachée qu'il s'était efforcé d'ébranler et d'anéantir, de la croyance à la causalité. L'inconséquence, la contradiction avec soi-même devient la juste punition de celui qui partout n'avait cherché qu'à contredire chacun et à tout confondre, et qui ne réussit en définitive qu'à changer les noms des choses.

C'est à ce sens naturel, à ce sens commun maintenu par l'historien et par le moraliste, que s'attachent précisément ses adversaires d'Écosse. C'est au nom du bon sens qu'ils protestent avec fermeté contre les assertions du sensualisme sceptique. Leurs réclamations cependant, toujours si mesurées et si solidement fondées, ne se bornent pas à repousser les conséquences d'une opinion qu'autorisait encore la renommée de Locke *le sage* et de Berkeley *le vertueux*. Elles atteignent les principes mêmes de cette opinion, l'erreur qu'elle recèle et qui précipite aisément dans les gouffres du pyrrhonisme. Cette erreur, c'est la vieille hypothèse des idées dites *représentatives*, imaginée par les atomistes pour expliquer le fait de la perception extérieure : hypothèse qui pose, entre nous et les choses, un être intermédiaire, appelé idée ou image, et destiné à mettre notre esprit en relation avec les objets environnants. Dominé par cette vue que la croyance à

l'existence des objets extérieurs n'a d'autre fondement que la présence des idées dans l'esprit, Berkeley était arrivé à nier le monde extérieur même : il n'avait trouvé dans la nature de l'idée rien qui justifiât cette croyance. A son tour Hume s'était emparé de l'argumentation de Berkeley, pour ruiner de plus l'existence des esprits et leur source, Dieu. Si toute connaissance, pensait-il, implique la nécessité d'un intermédiaire entre le sujet qui connaît et l'objet connu, le sujet ne peut jamais communiquer directement avec l'objet, quel qu'il soit; et si l'on nie l'existence des corps, parce qu'on ne les saisit pas immédiatement, dans leur substance, on doit nier au même titre les esprits et Dieu, qu'en réalité on n'atteint pas davantage. Voilà la théorie que le principal représentant de la philosophie écossaise, Reid, se chargea d'analyser et de réfuter. Du moment que l'idée représentative est érigée en être distinct, disait Reid, il faut qu'elle soit ou une substance matérielle, ou une substance immatérielle, ou qu'elle participe à la fois de l'une et de l'autre. Matérielle, elle suppose la possibilité d'une communication entre elle et l'esprit; mais on ne voit pas alors pourquoi l'esprit n'entrerait pas aussi bien en communication directe avec les corps. Immatérielle, elle ne saurait, pour communiquer directement avec les corps, avoir plus de vertu que l'esprit lui-même. Veut-on enfin qu'elle soit matérielle et immatérielle tout ensemble, correspondant avec les corps par son côté matériel, avec l'esprit par son côté immatériel, on résout la question par la question, et le problème demeure tout entier,

puisqu'il s'agit précisément de savoir comment deux termes de nature contraire, le corps et l'esprit, peuvent entrer l'un avec l'autre en relation. A cette réfutation victorieuse, Reid fit succéder une description du fait même de la perception, et établit clairement que la croyance au monde extérieur est un acte de foi, qui porte en lui-même sa raison d'être, sa manifeste légitimité. Nous adhérons, dit-il, à l'existence des objets extérieurs aussi invinciblement qu'à notre propre existence, sans avoir besoin d'invoquer aucune preuve capable de justifier le témoignage des données qui la révèlent. En d'autres termes, on ne peut ni tout démontrer, ni tout expliquer. Comme dans l'ordre des vérités démonstratives la science remonte et s'arrête à des principes premiers indémontrables, ainsi dans l'ordre des vérités expérimentales faut-il admettre également des faits simples et primitifs, qui, tout en servant à expliquer les autres faits, ne sont pas eux-mêmes susceptibles d'explication.

Par une de ces inconséquences qui honorent l'homme autant qu'elles déparent le système, Hume avait laissé subsister des faits primitifs dans le domaine de la philosophie pratique. Reid le force d'en admettre aussi dans la sphère de la philosophie spéculative, et d'avouer en outre que ces faits renferment un élément invariable, *à priori*, que l'expérience ne contient ni n'explique, un élément spontané, nécessaire, universel, que l'expérience présuppose, puisqu'il la surpasse et la commande. Or, si nos pensées ne viennent pas uniquement de l'expérience, que vous semble d'un scepticisme

uniquement appuyé sur l'expérience? Votre scepticisme a raison, du moment que l'observation donne tout. Comme l'observation n'atteint en effet que des phénomènes variables et passagers, il n'y a plus dès lors ni substances ni causes. Si, d'après Locke, les jugements ne sont que le produit de la comparaison de deux ou plusieurs idées préalablement fournies par l'observation, vous êtes fondé à dire qu'aucun fait n'exige plus une cause, ni aucun attribut un être antérieur : de ces deux termes mis en relation, l'un peut alors être chimérique, puisqu'il ne répond à nulle réalité saisissable. Il n'y a pas d'artifice logique au monde qui mette en état de transformer un rapport éventuel de succession ou de concomitance en un rapport nécessaire et invariable. Mais telle n'est pas, conclut Reid, la véritable marche de l'esprit dans l'acquisition de la connaissance; telle n'est pas non plus la matière véritable de nos perceptions, de nos notions, de nos jugements; tel n'est pas enfin, eût dû ajouter Reid, le témoignage que rend la volonté, cette contre-épreuve du savoir.

On entrevoit à quel point l'école Écossaise servait, par cette théorie de la connaissance, non-seulement la ***science de l'esprit humain*** qu'elle place à côté de la science des corps, non-seulement la méthode d'observation interne et les principes constitutifs du sens commun, mais la connaissance de Dieu, la théodicée. C'était appuyer la théodicée que de rétablir la méthode psychologique, la légitimité du témoignage immédiat de la conscience; que de rendre à l'esprit

humain, cet instrument de la religion naturelle, ses droits et son autorité, c'est-à-dire la puissance de juger, d'induire et de déduire, de remonter des effets à la cause et de descendre de la cause aux effets. C'était affermir la théodicée que de restituer à l'intelligence certains principes dédaignés ou contestés, tels que le principe de *véracité*, comme s'exprimaient les Écossais, le principe de *crédulité*, ou celui de la *stabilité des lois de la nature*. C'était relever la théodicée surtout que de redonner, non-seulement à la raison humaine le principe de cause et de substance, mais aux choses mêmes, au monde où la raison se développe, une substance primitive et une première cause. Tant que la réalité de l'univers, ébranlée par Berkeley, et la légitimité de la connaissance, attaquée par Hume, n'étaient pas remises en honneur, la théodicée était impossible. Or les philosophes d'Écosse eurent le mérite de les remettre en honneur.

Dans cette voie louable ils avaient été précédés par plusieurs penseurs distingués, de bonne heure opposés aux doctrines de Locke et de ses héritiers, comme Wollaston et Clarke, Shaftesbury et Newton. On sait que Wollaston et Clarke, effrayés de la pente au scepticisme si commune parmi les Lockistes, avaient été attirés aux vérités religieuses par l'intérêt qu'ils prenaient au développement pratique et moral des hommes. Il leur semblait avec raison que nous ne pourrions nous conduire au milieu des choses, ni les traiter selon leur nature et leurs *convenances* [1], si nous étions

[1] *Fittness and unfittness*, disait Clarke. Voy, par exemple, son *Discours*

incapables de les connaître : ayant des devoirs à remplir envers Dieu, il est nécessaire que nous le connaissions. Shaftesbury, cet amateur à la fois éclairé et passionné des anciens, ce zélé défenseur de la liberté philosophique et religieuse, comme de la morale désintéressée, cet éloquent adversaire de l'athéisme et de l'intolérance fanatique tout ensemble, était demi-platonicien, demi-cartésien, en ce qu'il faisait dériver les grandes croyances de l'humanité d'une sorte d'instinct rationnel, d'un sens inné du vrai et du bien, comme du beau et du grand. A ses yeux, la sagesse résidant plus dans le cœur que dans la tête, et voulant avant tout se connaître soi-même et discerner le véritable bien, a pour trait distinctif l'amour de la perfection morale et une ardente admiration pour tout ordre et toute beauté durable. L'ordre du monde, ses magnificences, ses convenances, ses utilités, ses *causes finales*, révèlent partout un seul principe universel et spirituel, sans lequel la matière serait inerte, qui est présent à notre âme, le centre même de notre vie, l'objet constant de notre amour et l'exemplaire incomparable de la justice et de la bonté. Le *moi* de l'homme manifeste la Divinité, autant et plus que l'ensemble de l'univers. Peut-on étudier les caractères et les effets du bien moral, sans arriver à la conviction qu'il y a du divin dans l'homme, et qu'il existe un

touchant l'existence et les attributs de Dieu (éd. angl. de 1738, p. 570 sqq.), et ses *Harmonies de la religion naturelle et de la relig. révélée* (en angl.), p. 612.

Être en qui ce bien se trouve accompli et souverainement réalisé [1] ?

Quoique Newton ne fût guère favorable à l'opinion que Shaftesbury avait empruntée des Herbert et des Cudworth, en la mitigeant sensiblement; quoiqu'il ne voulût accepter en philosophie que des preuves purement physiques, il assignait cependant un objet semblable à la *philosophie naturelle*, puisqu'il considérait cette étude comme un moyen d'acquérir une connaissance supérieure, celle de l'auteur des lois universelles et de leur cause première, *ipsa prima causa* [2]. Ce grand physicien pensait même que nous ne pouvons connaître Dieu qu'à l'aide des *causes finales*, c'est-à-dire de cette très sage *économie du monde*, qui nous représente, comme autant d'attributs divins, l'éternité, l'infinité, une perfection souveraine, et une providence, sans laquelle Dieu ne serait plus que le hasard ou la nature, *fatum aut natura* [3] !

L'ami et le disciple de Newton, Samuel Clarke, qui voulait servir la religion à force de cultiver la philosophie, et qui avait défendu avec sagesse et fermeté toutes les bonnes causes contre tous les mauvais systèmes de son temps, se recommandait aux Écossais par un haut degré de bon sens pratique, plus que par sa prédilection pour la démonstration métaphysique ou cartésienne de l'existence de Dieu. Pouvaient-ils, au

[1] Voyez Shaftesbury, *The moral*, II, 2, 3. III, 1, 2. *An inqu. conc. virtue* I, 1, 2. *Sev. lett.* 5. 6. *Misc. refl.* II, 2.

[2] *Optica*, l. III, qu. 28.

[3] *Scolie générale des Principes*, fin.

reste, approuver sa polémique contre Leibniz, et les efforts qu'il avait faits pour envisager Dieu comme le fondement ou le *substratum* de la durée et de l'espace? Nous concevons, avait-il dit, un espace sans bornes, et une durée sans commencement ni fin; or, ni la durée ni l'espace ne sont des substances : ce sont des propriétés, ce sont des attributs. Mais tout attribut se rapporte et appartient à un sujet. Il y a donc un Être réel, nécessaire et infini, dont l'espace illimité et le temps sans bornes sont les qualités.

A ces sortes de raisonnements, les Écossais préféraient les arguments tirés de l'expérience commune, puisés dans la *philosophie naturelle* et dans la psychologie, cette double source de ce qu'ils nommaient les *évidences* de la *théologie naturelle*, cette source si facile à découvrir, qu'ils se plaisaient d'ailleurs à éclairer par les certitudes dont brillent les traditions religieuses des peuples et en particulier les documents de la foi mosaïque et chrétienne.

Disciple de cet aimable lord Shaftesbury, qui avait si justement reproché à Locke de renverser les fondements de la religion, en prétendant que l'idée de Dieu est *acquise*, et non pas *innée* ou naturellement empreinte et conforme à l'esprit humain, Hutcheson se distingue déjà nettement de Locke, s'il ne s'en sépare pas encore avec éclat. Or, Hutcheson [1] est le fondateur de l'école d'Écosse, comme Reid en est l'organisateur. En outre, dans cette école, c'est Hutcheson qui s'occupe spécialement des vérités religieuses; et le ca-

[1] Né en 1694, professeur à Glascow en 1729, mort dès 1747.

ractère qu'il imprime à ses recherches deviendra la tendance même de ses successeurs. C'est une tendance irréprochable, mais incomplète : elle est trop expérimentale, en ce qu'elle néglige ou qu'elle combat même les parties les plus élevées de la théodicée, celles qui se fondent sur l'idée *à priori* de la Divinité. L'essai tenté par Clarke, le vœu d'établir spéculativement l'existence de Dieu, semble spécieux à Hutcheson. Pour s'élever solidement à Dieu, il faut, suivant lui, partir d'un fait constaté par l'observation, soit du monde soit de l'homme, en un mot, de la constitution physique ou morale de l'univers. Non-seulement Hutcheson oublie que cette constitution ne révèlerait pas Dieu à notre intelligence, si celle-ci ne le concevait spontanément, si elle n'en avait d'elle-même le sentiment et l'idée, ou ne les tirait de son propre fonds avant de les transporter et de les prêter à l'univers, ou du moins avant de les y retrouver. Mais Hutcheson ne s'aperçoit pas que cette notion de Dieu, si universellement inhérente à la pensée humaine, doit être regardée comme un fait d'ordre supérieur, comme un de ces faits intellectuels, une de ces institutions internes qui sont indubitablement l'ouvrage immédiat de l'organisateur des intelligences, et dont un Dieu seul peut être l'auteur.

Les contradictions que l'on remarqua de bonne heure dans la théorie religieuse du sagace et savant auteur des *Recherches sur l'origine de nos idées de beauté et de vertu*, il faut les rappeler ici, parce qu'elles se retrouvent aussi chez presque tous ses successeurs. D'abord, bien que fortement attaché à la spiritualité de l'âme et à son immortalité, Hutcheson estime uniquement la preuve expérimentale de l'existence de Dieu. En second lieu, après avoir soutenu avec Locke que nous ne pouvons connaître la nature intime des êtres, le voici qui dresse une liste détaillée des attributs divins. Enfin, ce dénombrement fait, il conclut que la nature de Dieu est inconcevable ! Nous savons avec certitude, à l'en croire, que Dieu existe, nous le savons si nettement que nous pouvons même déduire avec rigueur les uns des autres, comme autant d'équations algébriques, tous les attributs propres et naturels de Dieu, *virtutes Dei naturales;* et néanmoins, à l'entendre ensuite, Dieu nous est incompréhensible, parce qu'il est infini. Ne valait-il pas mieux enseigner, après Pascal et Leibniz, que l'homme comprend Dieu, même en tant que Dieu est infini et incompréhensible, et par cela même que l'homme, participant en quelque chose de l'infini, est lui-même compréhensible à la fois et incompréhensible, inexplicable sans être inconcevable, presque aussi *grand* que *misérable?*

A l'époque où Hume répandait son scepticisme raffiné et *académique*, l'école créée par Hutcheson était représentée par trois hommes de talents divers, par une sorte de *triumvirat d'Écosse*, comme s'exprimait un adversaire de Hume et de ses antagonistes tout ensemble, ce pieux matérialiste Priestley, qui taxait de *qualité occulte* le *sens commun* des Écossais, et particulièrement leur *sens* ou *instinct moral*.

Thomas Reid, James Beattie et James Oswald exer-

cèrent une influence plus vive, plus étendue qu'il ne pouvait sembler de loin, Reid parmi les esprits avides de théories générales et abstraites, Beattie sur les âmes éprises de considérations poétiques, sensibles ou sentimentales, Oswald auprès des caractères appliqués à la vie pratique et à l'édification religieuse : tous les trois, au milieu d'un public sérieux et honnête qui s'adressait aux moralistes et aux psychologues pour apprendre à fortifier savamment les croyances primitives, celles surtout qui sont indispensables à la dignité individuelle et à la paix sociale. Les contemporains, séduits par l'élégance du style et par une chaleur quelquefois déclamatoire dans la polémique, placèrent Beattie au-dessus de Reid comme d'Oswald ; mais la postérité, plus clairvoyante et plus froide, a mis Reid au premier rang, au rang qui appartient tantôt à l'originalité et tantôt à la solidité.

Il est permis de le redire avec Dugald-Stewart, son ingénieux biographe : Reid [1], ce penseur infatigable, cet excellent observateur de la nature humaine, ce maître vénéré dont la vie et le caractère ont tant d'analogie avec la carrière de Kant, s'était donné pour tâche principale de bien saisir et d'énoncer exactement les *lois fondamentales de la croyance naturelle* [2]. Or, par croyance Reid entendait la persuasion qu'a tout homme que ses sensations correspondent à un objet réel qui en est la cause. Cette conviction, cette *conscience*,

[1] Né en 1710, mort le 7 octobre 1796. Voy. D. Stewart, *Account of the life and writings of Th. Reid.*

[2] *Fundamental laws of belief.*

il l'appelle *perception*, et il la décompose en ces trois éléments : a) affirmation d'une existence, b) rapport à un objet extérieur, et non à un état intérieur ; c) assurance que l'objet de la perception est quelque chose d'actuel et de présent, et non quelque chose d'absent ou de passé, comme le sont les matières de la mémoire. Ainsi la *perception* se distingue de la *conception*, avec laquelle Hume tâche de la confondre, en donnant l'une et l'autre pour des représentations qui diffèrent uniquement par certains degrés de force et de vivacité. La certitude qui accompagne la perception est immédiate : prétendre l'obtenir par voie de raisonnement, c'est oublier que les argumentations auxquelles on aurait recours supposeraient déjà cette certitude. Elle fait partie de ces principes *instinctifs*, antérieurs à tout raisonnement et indépendants à l'égard de toute déduction, principes inhérents à notre constitution même et composant le *sens commun*, la véritable règle de la philosophie. Le devoir de la philosophie est de rassembler ces principes, ces fondements du sens commun. Reid essaye en effet d'en tracer une table, trop peu systématique, pas assez analytique, il faut l'avouer. C'est en deux classes qu'il distribue ces principes *primitifs* ou *premiers* [1] : d'abord ceux qui nous servent à connaître les faits, les vérités contingentes ; puis ceux qui sont la base des vérités nécessaires. Le premier ordre contient douze axiomes, dont le principal est le suivant : Un état dont j'ai

[1] *First principles.*

conscience existe réellement [1]. Parmi les six maximes du second ordre, qu'il nomme *métaphysiques*, Reid en considère spécialement celles que Hume avait attaquées. Par l'une il rétablit le principe de substance : Toute qualité sensible, dit-il, est inhérente à un sujet sensible, à un corps; toute pensée est inhérente à un sujet spirituel, à une âme. Par l'autre il restitue le principe de causalité : Tout ce qui a commencé d'exister doit avoir une cause [2]. Par la troisième il relève la foi en une *cause intelligente :* tous les effets où la raison aperçoit des traces d'intelligence, doivent être rapportés à une cause intelligente [3].

Au lieu de renouveler les reproches adressés à Reid de divers côtés sur la classification et la réduction de ses *premiers principes*, au lieu d'exprimer encore une fois le juste regret qu'un dernier effort ne l'ait pas conduit à une simplification plus scientifique, à l'unité d'un principe suprême, bornons-nous à constater que chez lui la théodicée s'adapte naturellement à toutes ses théories psychologiques et métaphysiques. Parvenu à son principe de la *cause intelligente,* Reid avait touché au nerf même de la religion naturelle, les causes efficientes et les causes finales. Dans une lettre à H. Home, depuis lord Kames, auteur d'*Essais* estimables *sur les principes de la religion naturelle* [4], Reid se déclare hau-

[1] Voyez son *Essay on the powers of hum. mind*, T. II, p. 297 (éd. 1812).

[2] *Whatever begins to exist, must have a cause which produced it. Ibid.* p. 339-352.

[3] *Design and intelligence in the cause may be inferred with certainty from marks or signs of it in the effect.*

[4] Publiés en 1751.

tement pour celles-ci, et aussi, bien qu'avec quelque réserve, pour celles-là [1].

Cette réserve, où l'on croit entrevoir un reste de l'influence exercée par Hume, ne paraît point assez chez Beattie, chez Oswald. Beattie, ce chantre populaire du *Minstrel*, ce gracieux éditeur d'Addison, qui ne mourut qu'en 1803, on le voit dans son *Essai sur la nature de la vérité* [2], et dans ses *Éléments de morale* [3], porter l'amour de la vérité et du bon sens jusqu'à l'intolérance. C'était à lui probablement que Kant pensait en disant : « Qui n'a rien de sensé à produire invoque le sens commun. » C'est du moins sur cette faculté instinctive de connaître la vérité que Beattie fonde la foi dans la vie future et en Dieu, aussi bien que la certitude de la liberté morale, se contentant de présenter ces trois articles comme autant d'axiomes : qui les met en doute a perdu le sens. Un des adversaires de Kant même, le wolfien Eberhardt, fut peut-être celui qui montra le mieux ce qu'un procédé semblable a d'obscur et d'exclusif [4].

Oswald, dont l'*Appel au sens commun à l'usage de la religion* parut en 1766, suit une marche encore moins scientifique, et se borne à des instructions touchantes. L'existence de Dieu lui semble une vérité si élémentaire qu'il faut même se garder de la démontrer : ce serait s'exposer aux objections des sceptiques et aux moque-

[1] M. V. Cousin a heureusement reproduit cette lettre dans son excellente *Histoire de l'école Écossaise*, p. 342. (Sér. Ire.)

[2] La cinquième édition est de 1774.

[3] Publiés en 1793.

[4] Voyez ses *Mélanges* (en allemand), 1784. T. I, p. 137-176.

ries des athées. Il ne faut employer le raisonnement que pour mettre en lumière l'absurdité de ceux qui prêchent la non-existence de Dieu. L'unité et les perfections de Dieu, sa bonté et sa justice en particulier, sont également manifestées par l'expérience et par le bon sens. Quant au plan de la création, il n'est pas en notre pouvoir de le comprendre; mais ce que nous voyons, c'est que tout y est disposé de manière à favoriser les efforts que nous pouvons faire pour atteindre la vertu et le bonheur véritables.

Oswald et Beattie suivirent Reid moins fidèlement que ne le fit Dugald-Stewart, qui avait succédé à Ferguson en 1800, et qui expira en 1828. Stewart eut l'avantage de compléter et de mieux préciser la doctrine commune à ces maîtres divers. Moins original que Reid, il a une plus grande richesse d'idées, une intelligence plus féconde et plus variée. Stewart a su analyser les fonctions de l'entendement avec plus d'exactitude; distinguer, par exemple, la *conception* de *l'imagination*; et les associations d'idées *nécessaires* des associations *accidentelles* [1]. Au nombre des associations nécessaires, de celles où l'esprit ne peut s'empêcher de passer d'une notion à l'autre, Stewart met le rapport de cause et d'effet. Il met aussi les notions de *cause* et de *fin* au-dessus de celles de ressemblance, de simultanéité, etc. Lorsqu'il analyse *l'esprit pratique*, Stewart s'éloigne davantage de Reid : il regarde l'obligation attachée au devoir comme primitive, il ramène tous les devoirs aux devoirs envers Dieu, envers

[1] *Casual.*

le prochain, envers nous-mêmes; enfin il discute les preuves de l'existence de Dieu. Cette existence lui semble incontestable, en vertu de deux principes chers à son école et qu'il formule ainsi : Toute chose, le monde compris, a une cause; puis, chaque ensemble de moyens, menant à un seul et même but, force d'admettre une intelligence qui voulait atteindre ce but. C'est ce dernier point qui conduit Stewart à montrer que la recherche des fins, dans la contemplation de la nature, n'est nullement contraire au simple bon sens : le bon sens, conclut-il, enseigne donc l'existence de Dieu, aussi bien que le devoir de le servir.

De même que Reid avait eu plus de confiance dans les causes finales que dans les causes efficientes, pour l'usage que la théodicée en pourrait faire; de même Stewart se montre trop indulgent à l'égard des critiques soulevées par Hume contre le principe de causalité. Nous ne pouvons jamais prouver, dit-il, que ce qui est lié dans la nature l'est nécessairement et devait l'être effectivement. Après cet aveu, Stewart s'empresse d'ajouter, il est vrai : Une telle impuissance atteste que la nature veut nous procurer une croyance en Dieu qui comble en quelque sorte cette lacune, une croyance à laquelle nous portent d'ailleurs de concert les lois de notre pensée et l'admirable organisation de la nature [1].

C'est l'argumentation *téléologique* qui paraît de toutes la plus solide aux philosophes écossais; et c'est à multiplier ce genre de recherches, si conforme au

[1] Voyez ses *Elements of the philos. of the mind*, 1792.

génie pieux à la fois et studieux de la race saxonne, qu'ils poussent les savants de leur patrie, depuis le livre classique de William Paley, jusqu'au travail curieux et parfois si paradoxal de William Buckland, *De la géologie et de la minéralogie dans leurs rapports avec la théologie naturelle.*

Ce que l'on doit reprocher à ces philosophes, nous l'avons déjà laissé entrevoir : ils s'arrêtent à mi-chemin, ils n'osent point assez. Autant il faut dire à certaines écoles : *Non plus sapere quam oportet;* autant faut-il répéter à celle-ci la devise de Gassendi : *Sapere aude!* En général, elle voit bien ce qu'elle regarde; mais elle ne regarde pas assez loin. Sa justesse et sa patience sont dignes d'éloges et d'imitation, mais elle porte la prudence jusqu'à la pruderie. Modérée et circonspecte à bon droit, elle se montre pusillanime alors surtout qu'elle devrait déployer du courage. La crainte des chimères et même des hypothèses l'empêche de pénétrer dans les profondeurs de la vérité. Se contentant trop volontiers du rôle d'observateur et d'historien, de la tâche de recueillir et de classer les faits, de rassembler des matériaux solides, elle n'entrepend pas d'élever l'édifice auquel ces matériaux doivent servir, c'est-à-dire de concilier et d'interpréter tous les faits. Elle se confie avec raison dans le génie commun de l'humanité, elle se défie trop du génie individuel, qui, suivant Reid, « altère la philosophie et la remplit d'erreurs et de théories fausses[1]. » Nulle part on ne la

[1] « Adulterates philosophy and fills it with error and false theory. » *Inquiry into the human mind* (éd. VI, p. 11). Comparez, ci-dessus, p. 274, le jugement porté par Hume sur la philosophie de Leibniz.

voit soulever des nouveautés heureuses et fécondes, ni même s'élancer à la poursuite d'un objet idéal. Ce manque de hardiesse et de souffle est cause que sa sagesse ressemble souvent à la faiblesse, sinon à l'impuissance. Si Reid pouvait encore ajourner la métaphysique proprement dite, ses disciples ne devaient plus se l'interdire. La science du monde et de Dieu, des êtres et des esprits, ne devait plus se borner à l'analyse des facultés de l'âme, à l'observation de la conscience. Que la psychologie soit le point de départ, mais non le terme même de votre carrière ! Au surplus, qu'est-ce qui vous arrête? Vous croyez que l'esprit humain a le pouvoir de connaître les qualités et les effets, et le droit d'induire des qualités aux êtres, des effets aux causes : exercez donc ce droit, employez ce pouvoir dans toute son étendue. Les qualités réunies, ne sont-elles pas l'être? les effets concentrés dans leur origine, ne sont-ils pas la cause? Posez donc avec assurance l'être même, la cause même. L'expérience que vous vous plaisez à invoquer vous y autorise, puisqu'elle aussi révèle directement des êtres et des causes, non-seulement dans le monde sensible, mais dans le monde spirituel. Prétendre réduire à la psychologie toutes les *sciences morales*, pour parler votre langage même, serait se condamner à des privations insupportables. Ce serait servir finalement ce scepticisme que vous avez réussi à contenir; car ce serait laisser les esprits dans l'incertitude sur ce qui leur im-

porte le plus de connaître, Dieu et l'univers. Ce serait leur rendre suspect l'organe même des investigations psychologiques, la conscience et la raison, la *perception* et l'*induction*.

Cette réserve excessive, cette insurmontable hésitation, commune à toute l'école, ne tiendrait-elle pas à un défaut primitif, à une inexactitude en psychologie même? Ne vient-elle pas précisément de ce que les Écossais ne saisissaient ou ne marquaient pas suffisamment le caractère essentiel de l'être humain, la *causalité* du *moi*, sa puissance de vouloir et d'agir? S'ils avaient considéré ce trait dominant avec plus d'attention, ils seraient sortis de l'enceinte de la conscience : la double face de la volonté, son indépendance autant que sa dépendance, les y aurait également forcés, en les obligeant d'accorder l'attribut d'existence réelle, non-seulement à la conscience et à ses phénomènes, mais au double monde auquel la volonté se rapporte ou participe par ses besoins et par ses forces, par son infériorité et par sa supériorité. Ils eussent ainsi, non-seulement mieux combattu le scepticisme et le matérialisme, mais su distinguer l'idéalisme de l'irréligion; ils n'eussent plus rappelé la définition qu'un ardent Écossais du XVI[e] siècle, George Buchanan, avait donnée de l'idéalisme, « ce délire de la raison, *cum ratione furens;* » ils eussent même cessé d'identifier le spinosisme avec l'athéisme vulgaire [1].

[1] Voyez D. Stewart, *Hist. abr. des sciences métaphys.*, T. II, p. 87.

LIVRE V.

—

CHAPITRE PREMIER.

KANT.

> « La doctrine de Kant, qui offre une grande unité dans sa méthode, n'est au fond ni une ni complète. C'est une puissante méthode psychologique, c'est une critique profondément originale de la science, une introduction nécessaire désormais à toute philosophie, puis une morale admirable, et enfin une riche collection de fragments pleins d'esprit sur tous les problèmes philosophiques. »
>
> M. CH. DE RÉMUSAT.

En abordant Kant, nous achevons de parcourir la théodicée du XVIII[e] siècle, en même temps que nous entrons dans celle du XIX[e]. Kant, dont la grave figure est sans cesse comparée à la tête de Janus, n'est pas seulement successeur de Leibniz, il est aussi un des pères de la spéculation qui domine de nos jours. Il est donc permis, il importe donc d'en parler à son aise.

Si la vivacité des événements, si l'éclat des vicissitudes extérieures formait seul la richesse et la grandeur d'une destinée, l'existence de Kant serait obscure et pauvre. Né le 22 avril 1724, à Kœnigsberg, dans une condition des plus humbles, il passa toute sa vie au

fond de cette contrée austère, au sein même de sa ville natale, et la consacra tout entière à la méditation et à l'enseignement. Après avoir achevé ses études et exercé les fonctions de précepteur, vers 1755, il fut agrégé à la Faculté de philosophie. En 1770, le grand Frédéric, auquel il avait, quinze ans auparavant, dédié une *Histoire naturelle et théorie générale du ciel*, le nomma professeur titulaire de logique et de métaphysique. Après 1797 il cessa de faire des cours, mais il continua d'écrire jusqu'au 12 février 1804, c'est-à-dire jusqu'au jour où, comblé d'ans et de gloire, il s'endormit avec la ferme sérénité d'un sage. Mais la véritable carrière de Kant fut son développement intérieur. Ce développement commença de bonne heure sous l'influence même des impressions domestiques. La rigoureuse honnêteté de son père, simple sellier, la sincère piété, la foi vive et agissante de sa mère, déposèrent dans son enfance pensive des germes précieux : l'amour du travail et du devoir, la véracité, la crainte de Dieu, et cette soumission invariable aux lois de la conscience qui éclata dans ses recherches spéculatives, non moins que dans sa conduite quotidienne, pour devenir enfin un des traits distinctifs de sa philosophie. Au collége Frédéric, que le jeune Emmanuel quitte à l'âge de seize ans, c'est le piétisme qui règne; mais chez l'élève, l'empire de cette utile secte n'aboutit qu'à fortifier le sentiment religieux. Les leçons qu'il suit à l'université fécondent et animent son goût pour les mathématiques et pour la métaphysique. La doctrine alors florissante en Prusse, celle de Leibniz et de Wolf, est

longtemps son modèle comme son institutrice; et quand même il cesse de la suivre, il continue à l'estimer. Il y a même un point sur lequel il ne l'abandonne jamais, c'est le langage : les éléments de la terminologie kantienne sont pour la plupart empruntés à l'école wolfienne. Ce qui le détache insensiblement de cette école, c'est l'étude de la philosophie qui dominait hors d'Allemagne, en Angleterre et en France, et que cent plumes attrayantes répandaient impétueusement en Europe, la doctrine de Locke et de Newton. Kant ne se borne pas à la méditer, il en écoute les propagateurs extrêmes, Berkeley et Hume, aussi souvent, plus souvent que les continuateurs tempérés, les Condillac et les Charles Bonnet. La fermentation qui naît ainsi dans sa forte intelligence, et qu'augmentent singulièrement les écrivains libres et populaires de l'Allemagne, les Lessing et les Reimarus, y détermine une crise puissante qui fut la principale source de ses œuvres et de sa renommée. Kant se prend à douter : il veut savoir ce que l'esprit humain peut connaître avec certitude. Pour cela, il soumet cet esprit à un examen méthodique et détaillé. Y distinguant tout d'abord deux facultés, dont il appelle l'une la raison *pure* ou spéculative, l'autre la raison active ou *pratique*, Kant entreprend successivement une double analyse, celle de la faculté de connaître et de penser, celle de la faculté de vouloir et d'agir. De là, en 1781, la *Critique de la raison pure*, en 1788 la *Critique de la raison pratique*. Une troisième sorte d'investigation, la *Critique du jugement*, publiée en 1790, devait tout ensemble compléter et concilier ces deux ouvrages

importants. Par cette suite continue d'éclaircissements réguliers, l'intrépide *examinateur* se propose de démêler et même de résoudre tous les problèmes que l'humanité soulève d'âge en âge : *que puis-je savoir? que dois-je faire? qu'osé-je espérer?* Ces problèmes n'embrassent-ils pas tout ce qui intéresse la sagesse humaine, puisqu'ils composent cette question suprême pour l'homme : *Qu'est-ce que l'homme* [1]? Voilà comment le métaphysicien de Kœnigsberg semble avoir voulu justifier la réflexion du poëte anglais, son illustre contemporain : *l'étude la plus convenable au genre humain est celle de l'homme* [2].

C'est la *Critique de la raison pure* qui partage en deux périodes distinctes la longue carrière de Kant. Durant la première époque, le philosophe se montre plutôt savant que penseur. Il passe d'une science à l'autre, s'essayant ou s'intéressant à toutes sortes d'études avec une égale assiduité, s'appliquant à l'astronomie, à la géographie, aux sciences exactes et naturelles, à l'histoire civile et politique, préludant enfin à ses travaux métaphysiques par de vastes recherches touchant les matières expérimentales et positives : Kant alors se cherche en quelque sorte lui-même. Pendant la seconde phase, non-seulement il est lui-même, mais il s'occupe spécialement de lui-même, c'est-à-dire du *moi* ou du *sujet*, de l'homme intérieur et intellectuel, ce véritable ou principal instrument de toute étude humaine. Il s'érige en réformateur de la science de savoir, en régulateur de l'art d'étudier, en organisateur des principes et de la méthode qu'exige chaque travail d'esprit, c'est-à-dire en législateur de la philosophie et en précepteur de l'esprit humain. Qu'est-ce qui appartient incontestablement à ce *moi* qui partout veut connaître et agir, qui désire satisfaire son goût permanent pour le vrai, le bien, le beau? Où sont les bornes insurmontables de sa force générale et de ses facultés particulières; les limites peut-être nécessaires à sa puissance de savoir et d'action, les sources internes, *subjectives* de nos pensées et de nos volontés? Jusqu'où peut, jusqu'où doit aller le *sujet*, en poursuivant la vérité? Quel jugement est-il fondé à porter des *objets*, de leur réalité ou de leurs apparences, de leur nature, de leur destination, de leur origine? Que lui est-il donné d'atteindre et permis d'affirmer, s'il aspire à rester en deçà d'un dogmatisme fastueux, comme à n'être point précipité dans un scepticisme énervant? Afin de répondre à ces demandes capitales, il faut explorer tous les domaines de la philosophie, discuter non-seulement les systèmes connus, mais les éléments et les fondements de la constitution de l'homme, peser et mesurer tout ce qui met le *moi* en mouvement, en relation avec le monde dont il fait partie, en contact avec les organes physiques, avec les moyens spirituels qu'il emploie tour à tour pour connaître et pour agir. Il faut enfin, après avoir scruté et apprécié les doctrines antérieures, proposer et défendre sa propre théorie. Telle était la tâche de Kant parvenu au faîte de ses méditations.

Toutefois, parvenu là, ce hardi métaphysicien sem-

[1] Voyez Kant, *Œuvres*. T. III, p. 186.
[2] Pope, *Essai sur l'homme*, ch. 2. *The proper study of mankind is man.*

ble vouloir revenir avec impatience aux exercices favoris de sa jeunesse : c'est le terrain accidenté du savoir pratique qu'il se plaît à parcourir en l'enrichissant. La grande Assemblée constituante, proclamant avec une irrésistible éloquence les droits politiques de l'homme, remue vivement l'âme du généreux vieillard, et lui fait prendre l'engagement de consacrer les restes de son génie au perfectionnement du genre humain, et à sa félicité croissante. L'homme, qu'il s'était contenté d'approfondir, il veut concourir désormais à le rendre heureux, moins encore en l'éclairant et en l'instruisant, qu'en l'aidant à marcher dans les sûres voies du progrès moral et social, de l'intérêt général et du bien éternel. Véritable fils du XVIII[e] siècle, Kant avait débuté par préconiser en tout point l'analyse, et par l'appliquer avec vigueur; il termine sa laborieuse entreprise par une peinture enthousiaste de la tolérance et de la philanthropie, de la liberté politique et de l'égalité civile, de toutes les branches du droit commun. Voilà pourquoi l'on a pu marquer dans cette carrière une troisième phase, une noble date de philosophie pratique et sociale.

Des écrits composés pendant ces deux ou trois époques, quels sont ceux qu'il nous faut consulter ici? Quelles sont les pièces qui intéressent la philosophie religieuse?

Dans sa première période, dans sa *Théorie du Ciel*[1], où il se rapproche tant des idées dont son ami Lambert avait semé les *Lettres cosmologiques*, Kant s'occupe déjà

[1] 1775.

de l'existence de Dieu, et cherche à la prouver par les lois newtoniennes de l'attraction et de la répulsion. La matière, y dit-il, partout asservie à des lois fixes et uniformes, ne se mouvant qu'avec ordre et en règle, nécessite la présence d'un législateur parfait. De tous côtés la nature offre le spectacle de la sécurité, de la convenance, de l'harmonie, c'est-à-dire, des indices sans nombre d'une divine influence[1].

Mais deux autres ouvrages montrent mieux de quelle façon il envisageait alors cette importante question. Ce sont les écrits quil publia en 1763, et qu'avait fait naître un concours institué par l'Académie de Berlin. Dans « l'*Examen de l'évidence*[2] propre aux principes de la théologie naturelle et de la morale, » Kant met soigneusement en parallèle les mathématiques et la métaphysique, assignant pour méthode aux unes la synthèse, à l'autre l'analyse, cet instrument, dit-il, employé avec plein succès par Newton et par les philosophes d'Écosse. Il y juge que le principal article de la théodicée, l'existence nécessaire d'une première cause, est incontestable, et bien moins attaquable que tous les fondements de la morale, qu'alors il incline avec Hutcheson à faire dériver du sens ou sentiment moral. Remarquons cette opinion, parce qu'elle est diamétralement opposée aux croyances postérieures de Kant, où la certitude de la morale prime celle de la théologie, et égale jusqu'à l'évidence de l'astronomie.

[1] Partie II, ch. 7.
[2] Voyez les *Œuvres* de Kant, T. I, p. 75 sqq.

Le procédé qu'il vient de recommander, Kant ne tarde pas d'en faire usage dans le traité intitulé *Le seul fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*[1]. C'est qu'il s'agit de prouver, non-seulement que la philosophie religieuse est susceptible d'une entière évidence, mais qu'il est nécessaire de la réformer. Pour la réformer, dit Kant, il suffit de soumettre à un sérieux examen les arguments ordinaires de l'existence divine, et de découvrir lequel est exact et satisfaisant. Le raisonnement ontologique lui semble remplir cette condition. Néanmoins, la forme dont Descartes et Leibniz avaient revêtu cette preuve ne le contente déjà plus. Ces deux philosophes étaient partis de l'idée du *possible*, et avaient considéré la notion de *réalité* comme une infaillible conséquence du possible, lorsque l'esprit l'applique à l'Être parfait. Ils se trompaient, continue Kant, en regardant comme attribut réel d'un être l'existence, laquelle est évidemment l'être même. Il fallait au contraire, ajoute-t-il, induire du possible, en tant que conséquence, à la réalité comme à son fondement. Toute possibilité suppose en effet un fond réel, qui sert de donnée à la pensée. Ainsi le raisonnement en question sera celui-ci : S'il est vrai qu'il y a *quelque chose* de possible (et non Dieu seulement), il est certain qu'il existe un être réel, où tout ce qui est concevable se trouve donné effectivement. Cet être, auquel nous ramène toute possibilité intérieure et intelligible, ne peut former qu'un être unique et souverain, absolu et spirituel : c'est

[1] Voyez *Œuvres*, T. I, p. 161 sqq.

dire que Dieu existe. Oui, Dieu existe, parce qu'il est la source dernière et l'indispensable condition de toute possibilité. Toute autre argumentation, s'élevant d'une existence donnée, contingente et relative, à l'existence d'un être nécessaire, comme à sa cause absolue, est admissible sans doute, mais réclame la preuve métaphysique et la suppose immanquablement. De celle-là seule, nous avons moyen de déduire les attributs de l'Être un et parfait, c'est-à-dire, l'essence même de la nature divine.

Voilà comment Kant essayait de restaurer l'édifice spéculatif, que dix-huit ans plus tard il s'efforcera d'envelopper dans une ruine complète de la métaphysique.

C'est cette ruine que nous allons contempler de près, en étudiant la *Critique de la raison pure*. Là se déploie, en effet, tout ce que l'entreprise de Kant a de négatif, de destructif, ou de propre à nous rappeler encore le mot de Montaigne sur le père du scepticisme antique : « Pyrrho, celui qui bâtit de l'ignorance une si plaisante science [1]. »

Jamais destruction ne fut plus complète, particulièrement en ce qui touche la doctrine de Dieu. Le résultat de cette interminable chaîne de considérations et de discussions, n'était-il pas ceci : l'idée de Dieu n'est qu'un *idéal*, une sorte d'*illusion* métaphysique, c'est-à-dire, une notion suprême qui achève et couronne toutes nos connaissances, mais dont personne ne peut affirmer ou nier la réalité objective, parce que la raison ne saurait rien déterminer à l'égard de Dieu?

[1] *Essays*, l. II, ch. 29. Voyez ci-dessus, p. 191.

Comment Kant arrive-t-il à un résultat plus cher encore aux sceptiques qu'aux idéalistes? C'est ce qu'on ne peut comprendre qu'après avoir repassé les pensées que le logicien de Kœnigsberg regarde comme les principes et les éléments de la *raison pure*, comme sa *Doctrine élémentaire*. Qu'entend-il par cette sorte de Doctrine? Il importe de le savoir à fond, car c'est là la première partie, et la plus considérable, de tout le *criticisme*.

Cette *Doctrine élémentaire* n'est autre chose que l'analyse des éléments de la connaissance humaine; et comme ces éléments peuvent ou doivent se réduire, selon Kant, à deux sources, la sensibilité et l'intelligence, la Doctrine élémentaire se partage en deux sections, qu'une terminologie pédantesque intitule l'*esthétique* et la *logique transcendantales*. En réalité cependant, nous y avons affaire à trois sections. Après avoir séparé d'abord la sensibilité d'avec l'intelligence, l'auteur décompose l'intelligence même en deux facultés distinctes : l'entendement et la raison. Si l'âme reçoit des sens et de leurs organes l'impression produite par les objets extérieurs, les *sensations* et les *intuitions*, elle charge en quelque sorte l'entendement de lier ensemble les sensations, d'établir entre elles des rapports déterminés par certaines formes intérieures, ou *catégories*, et de combiner ainsi des *jugements*. Mais elle emploie surtout la raison à transformer les jugements, en les associant avec ordre, en *raisonnements*, en vues universelles, et non plus générales seulement, en notions absolument pures, exemptes de

tout élément d'expérience, en *idées* absolues et entièrement transcendantes. Telles sont, d'après Kant, les trois phases que parcourt l'âme appliquée à satisfaire le besoin de connaître et de penser. L'exercice des sens est le commencement de notre activité intellectuelle, et comme sa condition *sine qua non*. Mais ce commencement révèle déjà une tendance fondamentale, celle d'arriver à des notions nécessaires et universelles. L'expérience, à elle seule, peut-elle fournir des notions semblables? Non, tout ce qu'elle donne est marqué d'un caractère d'individualité et de contingence. Que si nos sensations les plus communes ne laissent pas de contenir un élément permanent, d'où le tiennent-elles? D'une force évidemment différente des sens et de leurs organes, d'une force qui n'est plus seulement passive ou *réceptive*, mais agissante et *spontanée*, d'une capacité interne qui accueille les matériaux venus du dehors dans des cadres fixes, dans des cases, des moules invariables, ou qui les enchaîne par d'indissolubles liens. Ces liens, ces cadres de l'esprit humain, qu'il appelle les *formes de la sensibilité*, Kant les borne à deux : l'espace et le temps. Le temps et l'espace sont la double condition, la double loi de nos relations avec les êtres matériels, avec les objets analogues à notre corps. Il nous est impossible de ne pas concevoir, de ne pas percevoir ces objets, comme existant à côté les uns des autres, c'est-à-dire dans l'espace, comme venant à la suite les uns des autres, c'est-à-dire dans le temps. La notion de temps surtout nous est nécessaire, parce qu'elle s'applique également

au sens intime, aux phénomènes et aux modifications de la conscience. Mais, si réelles qu'elles soient, ces notions représentent-elles des choses hors de nous, réellement objectives? Uniquement contenues dans notre esprit, transportées et imposées par notre esprit aux données de l'expérience, elles doivent nous faire connaître la constitution de notre esprit; mais elles ne peuvent nous révéler celle des objets qui, en agissant sur la sensibilité, ont été cause de l'expérience. Elles nous permettent uniquement de penser que nous connaissons ces objets sous les conditions que prescrit notre manière de les concevoir, la *forme* de notre sensibilité, mais nullement en eux-mêmes; que nous les connaissons tels que nous les fait *apparaître* un mode de représentation qui nous est propre en raison de ces conditions, mais nullement tels qu'ils sont *en soi*. Dans une intelligence autrement organisée, ces conditions disparaîtraient, cette manière de concevoir les choses disparaîtrait donc aussi, et les choses changeraient à la fois de face et de nature.

Ainsi, dès le premier pas et du même coup, Kant réfute victorieusement le sensualisme, mais nous précipite dans un idéalisme non moins excessif, non moins voisin des sombres profondeurs du doute universel.

Les intuitions sensibles, avec leurs formes pures, reprend Kant, ne sont pas encore la connaissance. Il faut une faculté qui les réunisse, les coordonne pour les convertir en connaissance; et cette faculté, c'est l'entendement. Mais, de même que la sensibilité ne peut remplir sa fonction qu'à l'aide et même sous l'empire

des formes de l'intuition, de même l'entendement ne peut accomplir la sienne qu'au moyen de certaines lois *à priori*, de certaines conceptions pures, où il absorbe et concentre ces images si variées que lui fournit la sensibilité. Il s'agit de découvrir ces conceptions, de déterminer ces lois; et pour cela il convient d'examiner l'opération qui donne lieu à ce résultat logique, c'est-à-dire le jugement. Or, si l'on élimine de nos jugements tout élément matériel, afin de n'en considérer que les parties générales et invariables, on obtient aisément les conceptions et les lois en question. Il y a donc lieu de renouveler ici le travail d'Aristote sur les *catégories*, travail que Kant complète et simplifie admirablement. La faculté de juger peut, suivant lui, modeler ses productions sur quatre types généraux, ou les distribuer dans quatre catégories, dont chacune se divise d'ailleurs en trois branches. La *quantité* peut être tour à tour unité, pluralité, totalité ou universalité; la *qualité* peut être réalité, négation, limitation; la *relation* se peut présenter ici comme substance et inhérence, là comme causalité et dépendance, ailleurs comme action réciproque ou communauté; la *modalité* se peut produire enfin, soit comme possibilité ou impossibilité, soit comme existence ou non-existence, soit comme nécessité ou contingence. Toutes ces formes du jugement ont-elles une valeur objective? Pas plus que les formes de la sensibilité. Ce sont des conditions internes de la connaissance, inhérentes à la nature du jugement et de l'entendement, mais qui ne se règlent pas sur la nature propre aux objets dont s'occupe l'en-

tendement. Ce sont des lois nécessaires à notre esprit, mais uniquement relatives à notre esprit, qui subsistent et disparaissent avec lui, et qui par conséquent ne servent aucunement à prononcer sur la réelle constitution des choses. L'examen de l'entendement, comme celui de la sensibilité, mène ainsi à conclure que nous ne connaissons pas les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, que nous les connaissons seulement telles que notre pensée nous les représente ; que nous ne les connaissons pas à l'état de *noumènes*, comme parle Kant, mais à l'état des *phénomènes*. Par derrière le phénomène, Kant aperçoit quelque chose de substantiel et de persistant, fondement et cause du phénomène. Ce quelque chose, parfaitement intelligible et même indispensable à la pensée, quoique insaisissable et inaccessible aux sens, il le nomme d'un terme grec le *noumène*, un être purement *pensé*. Le noumène est donc la cause possible, l'origine probable, le *substratum* inconnu d'un phénomène connu.

Cependant, la connaissance, telle qu'elle résulte du concours de la sensibilité et de l'entendement, n'a pas atteint son unité la plus haute. Si elle est constituée, elle n'est pas achevée : elle ne le sera que par l'intervention d'une faculté supérieure, capable de dépasser les limites de l'entendement comme de la sensibilité, les limites du monde expérimental et phénoménal, capable enfin de nous transporter dans un monde purement intellectuel où résident les principes auxquels se rattache l'ensemble de notre connaissance. Cette faculté, c'est la *raison pure*. La raison réunit les

produits de l'entendement à l'aide de lois plus élevées, de certains principes qu'elle porte en elle-même *à priori*, et qui sont tous absolus. Ces principes souverains, Kant les désigne par une expression que Platon avait consacrée, par le mot d'*idée*. L'*idée*, pour le philosophe prussien, est ce type idéal qui dépasse entièrement les possibilités de l'expérience, que sa sublimité place au sommet de l'échelle scientifique, et qui imprime aux synthèses où elle entre le caractère de l'universalité, de l'*absoluité*.

Maintenant, y a-t-il en effet des *idées* rationnelles ou transcendantales ? Comment peut-on les démêler et les énumérer ? En analysant les raisonnements. Or, tous les modes, toutes les espèces de raisonnements se laissent réduire à trois formes : le raisonnement catégorique, le raisonnement hypothétique, le raisonnement disjonctif. Si, poursuivant l'examen, on décompose ces trois formes, pour surprendre ce qu'elles ont d'absolu, on découvre, dans le raisonnement catégorique, un sujet qui ne saurait devenir attribut ; dans le raisonnement hypothétique, une chose qui ne peut plus passer pour effet dépendant d'un effet antérieur ; dans le raisonnement disjonctif, un être dont la pensée cesse d'être comprise dans une pensée plus haute. De là, trois unités absolues, trois idées pures : le sujet pensant ou le *moi*, l'univers et Dieu. De là, trois sciences transcendantales : la psychologie, la cosmologie, la théologie. Quelle est la valeur de ces idées, également supérieures à l'observation ? Quel est l'invariable caractère de ces raisonnements, où l'on conclut de ce que

l'on connaît à ce que l'on ignore entièrement? Ne sont-ce pas là des *sophismes?* Kant répugne à se servir de ce mot, parce que les *idées* ont pour auteur, non pas l'homme, mais la raison ; parce qu'elles sont inévitables et nécessaires, autant qu'illégitimes et illusoires : il les appelle des *paralogismes*. Toutefois, ce dernier terme, il le réserve spécialement aux erreurs sur l'âme. Les illusions qui regardent l'univers seront appelées *antinomies*, et celle dont la Divinité est l'objet, sera considérée comme l'*idéal* par excellence.

Les paralogismes, ces raisonnements faux, quoique fondés dans la raison, qui partent d'une idée transcendante pour s'appliquer à un objet empirique, ont pour base et pour texte le *Je pense*. Or, selon Kant, ce texte est une abstraction, que l'on prend pour une donnée réelle et concrète, que l'on affirme et que l'on traite comme si elle était fournie par la conscience, laquelle pourtant ne peut rien décider sur la nature des êtres pensants. Si ce texte et les conclusions que l'on en tire sont valides, tant qu'ils concernent une possibilité ; ils n'ont aucune portée dès qu'on les rapporte à la conscience de soi et à ses phénomènes, dès qu'on les applique à une existence vivante. En appliquant les quatre catégories au *moi* pensant, Kant envisage l'âme comme une substance une, simple, identique, en relation avec tous les objets possibles de l'espace ; et il s'attache à prouver que si l'on peut *à priori* déduire de la pensée l'immatérialité, l'incorruptibilité, la personnalité, la spiritualité, et même l'immortalité de l'âme humaine, on ne saurait en conclure que cette âme possède ces attributs *à posteriori*, réellement et individuellement. Ceux qui persistent à considérer comme objectivement valable, comme fondé en nature, ce qui n'est que logiquement admissible ou conforme à la raison, ne font autre chose que substantialiser de pures idées, que réaliser de pures abstractions, que personnifier des êtres de raison, *aperceptiones substantiatæ*.

Les antithèses non moins naturelles, non moins inévitables, que Kant appelle *antinomies*, ce sont les contradictions où se perd l'esprit humain, en prétendant résoudre les problèmes soulevés par l'idée du monde ou de la nature. Ce que l'on nomme l'univers, la totalité des phénomènes, en grand et en petit, est-ce une unité composée, divisible, ayant une origine et une existence dépendante ? Voilà les quatre aspects sous lesquels la cosmologie considère l'ensemble des choses. Mais ces aspects, ajoute Kant, ne sont que l'application successive des catégories de l'entendement ; et comme la raison n'a pas le droit de transporter ces catégories dans une sphère qui les dépasse, cette application est une nouvelle source d'illusions, et non de connaissances. Ce qui prouve que la raison n'est point autorisée à décider les questions cosmologiques, c'est qu'elle est capable d'arriver à des solutions totalement opposées et également vraisemblables ; à des solutions qui se balancent et se détruisent réciproquement, qui servent uniquement à convaincre la raison qu'elle ne peut rien savoir en cette matière. « Ici, s'écrie le critique, le champ de bataille survit seul au combat : où est Étéocle, où est Polynice ? Voilà la terre teinte de

l'on connaît à ce que l'on ignore entièrement? Ne sont-ce pas là des *sophismes?* Kant répugne à se servir de ce mot, parce que les *idées* ont pour auteur, non pas l'homme, mais la raison; parce qu'elles sont inévitables et nécessaires, autant qu'illégitimes et illusoires: il les appelle des *paralogismes*. Toutefois, ce dernier terme, il le réserve spécialement aux erreurs sur l'âme. Les illusions qui regardent l'univers seront appelées *antinomies*, et celle dont la Divinité est l'objet, sera considérée comme l'*idéal* par excellence.

Les paralogismes, ces raisonnements faux, quoique fondés dans la raison, qui partent d'une idée transcendante pour s'appliquer à un objet empirique, ont pour base et pour texte le *Je pense*. Or, selon Kant, ce texte est une abstraction, que l'on prend pour une donnée réelle et concrète, que l'on affirme et que l'on traite comme si elle était fournie par la conscience, laquelle pourtant ne peut rien décider sur la nature des êtres pensants. Si ce texte et les conclusions que l'on en tire sont valides, tant qu'ils concernent une possibilité; ils n'ont aucune portée dès qu'on les rapporte à la conscience de soi et à ses phénomènes, dès qu'on les applique à une existence vivante. En appliquant les quatre catégories au *moi* pensant, Kant envisage l'âme comme une substance une, simple, identique, en relation avec tous les objets possibles de l'espace; et il s'attache à prouver que si l'on peut *à priori* déduire de la pensée l'immatérialité, l'incorruptibilité, la personnalité, la spiritualité, et même l'immortalité de l'âme humaine, on ne saurait en conclure que cette âme possède ces attributs *à posteriori*, réellement et individuellement. Ceux qui persistent à considérer comme objectivement valable, comme fondé en nature, ce qui n'est que logiquement admissible ou conforme à la raison, ne font autre chose que substantialiser de pures idées, que réaliser de pures abstractions, que personnifier des êtres de raison, *aperceptiones substantiatæ*.

Les antithèses non moins naturelles, non moins inévitables, que Kant appelle *antinomies*, ce sont les contradictions où se perd l'esprit humain, en prétendant résoudre les problèmes soulevés par l'idée du monde ou de la nature. Ce que l'on nomme l'univers, la totalité des phénomènes, en grand et en petit, est-ce une unité composée, divisible, ayant une origine et une existence dépendante? Voilà les quatre aspects sous lesquels la cosmologie considère l'ensemble des choses. Mais ces aspects, ajoute Kant, ne sont que l'application successive des catégories de l'entendement; et comme la raison n'a pas le droit de transporter ces catégories dans une sphère qui les dépasse, cette application est une nouvelle source d'illusions, et non de connaissances. Ce qui prouve que la raison n'est point autorisée à décider les questions cosmologiques, c'est qu'elle est capable d'arriver à des solutions totalement opposées et également vraisemblables; à des solutions qui se balancent et se détruisent réciproquement, qui servent uniquement à convaincre la raison qu'elle ne peut rien savoir en cette matière. « Ici, s'écrie le critique, le champ de bataille survit seul au combat: où est Étéocle, où est Polynice? Voilà la terre teinte de

leur sang et couverte de leurs cadavres! » Pour démontrer cette conclusion, l'auteur procède en pyrrhonien, développant avec complaisance ses quatre antinomies, rangeant la thèse à côté de l'antithèse, et conduisant en règle chaque double assertion à une mutuelle et finale négation. A droite, on soutient que le monde a commencé et qu'il est limité; à gauche, que le monde n'a ni commencement ni limites. D'une part, on prouve qu'il n'y a rien dans l'univers qui ne soit simple ou composé d'éléments simples; d'autre part, qu'il n'existe en aucun lieu rien de simple. Ici : ce qui arrive dans la nature ne dépendant pas exclusivement des lois naturelles, il faut aussi admettre une cause première et parfaitement libre. Là : point de liberté dans l'ordre naturel; tout y est gouverné par des lois fatales. Enfin, à droite encore : le monde ne peut exister, s'il n'y a en même temps soit dans le monde, soit en dehors, un être nécessaire qui l'ait produit. A gauche : il n'y a nulle part une cause du monde, un être qui existe nécessairement... D'où vient, demandons-nous avec Kant, que ces réponses contradictoires semblent toutes parfaitement soutenables? C'est qu'elles découlent toutes d'une même hypothèse, à savoir que la série des phénomènes ou l'ensemble des états contingents qui constituent l'univers, n'existent que dans notre raison et qu'autant que nous les produisons. Ce qui doit rendre ces mêmes solutions également illusoires et impossibles, c'est que la raison considère gratuitement tout ce qu'elle produit elle-même comme donné par l'expérience, comme objectif et réel, comme

existant hors d'elle et sans elle. Nos idées cosmologiques sont ou trop larges ou trop étroites, sans proportion avec leur objet, et par conséquent sans application. La cosmologie, comme la psychologie rationnelle, est une prétention arbitraire, téméraire, où des noumènes sont confondus avec des phénomènes, où des nécessités intellectuelles sont transformées à tort en lois souveraines de l'expérience, en réalités d'une portée universelle.

Par la dernière de ses antinomies, Kant avait déjà touché à la troisième partie de sa Dialectique transcendantale, à la question d'un être nécessaire. Cet être nécessaire, ou plutôt cette idée absolue, l'idée de Dieu, il l'appelle un *idéal*. Dans son dictionnaire singulier, un idéal est plus qu'une idée : l'idée devient idéal, quand elle s'individualise, ou se change en un être déterminé, en une personne. L'idéal, c'est l'idée douée d'existence et comme d'un corps, revêtue de certains caractères, mais de caractères déterminés par l'idée seule; c'est l'idée à l'état de perfection, de *prototype*. Sans avoir nulle réalité objective, l'idéal n'est donc pas non plus pure chimère : il est le modèle que conçoit la raison, en se représentant la plénitude de la réalité, l'infinité. Quoique simple représentation, cet idéal est considéré par la raison comme objet et comme substance, comme individu et comme personne, comme entendement et comme intelligence; et cela inévitablement, parce que la raison ne peut ne pas réunir les éléments de l'être, les attributs de l'esprit, et en former un tout achevé. Cet idéal se produit ainsi

leur sang et couverte de leurs cadavres! » Pour démontrer cette conclusion, l'auteur procède en pyrrhonien, développant avec complaisance ses quatre antinomies, rangeant la thèse à côté de l'antithèse, et conduisant en règle chaque double assertion à une mutuelle et finale négation. A droite, on soutient que le monde a commencé et qu'il est limité; à gauche, que le monde n'a ni commencement ni limites. D'une part, on prouve qu'il n'y a rien dans l'univers qui ne soit simple ou composé d'éléments simples; d'autre part, qu'il n'existe en aucun lieu rien de simple. Ici : ce qui arrive dans la nature ne dépendant pas exclusivement des lois naturelles, il faut aussi admettre une cause première et parfaitement libre. Là : point de liberté dans l'ordre naturel; tout y est gouverné par des lois fatales. Enfin, à droite encore : le monde ne peut exister, s'il n'y a en même temps soit dans le monde, soit en dehors, un être nécessaire qui l'ait produit. A gauche : il n'y a nulle part une cause du monde, un être qui existe nécessairement... D'où vient, demandons-nous avec Kant, que ces réponses contradictoires semblent toutes parfaitement soutenables? C'est qu'elles découlent toutes d'une même hypothèse, à savoir que la série des phénomènes ou l'ensemble des états contingents qui constituent l'univers, n'existent que dans notre raison et qu'autant que nous les produisons. Ce qui doit rendre ces mêmes solutions également illusoires et impossibles, c'est que la raison considère gratuitement tout ce qu'elle produit elle-même comme donné par l'expérience, comme objectif et réel, comme

existant hors d'elle et sans elle. Nos idées cosmologiques sont ou trop larges ou trop étroites, sans proportion avec leur objet, et par conséquent sans application. La cosmologie, comme la psychologie rationnelle, est une prétention arbitraire, téméraire, où des noumènes sont confondus avec des phénomènes, où des nécessités intellectuelles sont transformées à tort en lois souveraines de l'expérience, en réalités d'une portée universelle.

Par la dernière de ses antinomies, Kant avait déjà touché à la troisième partie de sa Dialectique transcendantale, à la question d'un être nécessaire. Cet être nécessaire, ou plutôt cette idée absolue, l'idée de Dieu, il l'appelle un *idéal*. Dans son dictionnaire singulier, un idéal est plus qu'une idée : l'idée devient idéal, quand elle s'individualise, ou se change en un être déterminé, en une personne. L'idéal, c'est l'idée douée d'existence et comme d'un corps, revêtue de certains caractères, mais de caractères déterminés par l'idée seule; c'est l'idée à l'état de perfection, de *prototype*. Sans avoir nulle réalité objective, l'idéal n'est donc pas non plus pure chimère : il est le modèle que conçoit la raison, en se représentant la plénitude de la réalité, l'infinité. Quoique simple représentation, cet idéal est considéré par la raison comme objet et comme substance, comme individu et comme personne, comme entendement et comme intelligence; et cela inévitablement, parce que la raison ne peut ne pas réunir les éléments de l'être, les attributs de l'esprit, et en former un tout achevé. Cet idéal se produit ainsi

comme être primitif, comme être suprême, comme être des êtres[1]. Mais sous quelque point de vue qu'on l'envisage, il ne pourra jamais paraître qu'en qualité de principe régulatif, indispensable pour concevoir le lien qui enchaîne toutes choses, et pour rattacher ce lien même à une cause absolument nécessaire; indispensable enfin pour concevoir une législation universelle.

Dans le dessein de mettre cette assertion en pleine évidence, le philosophe critique examine les essais tentés pour démontrer la réalité de cette *notion idéale*, l'*objectivité* de cet être réel par excellence, *Entis realissimi*. Il n'y a que trois chemins, dit-il, pour arriver à un but semblable. La raison spéculative peut partir d'une expérience déterminée, d'un fait spécial, d'un attribut particulier du monde sensible; puis s'élever, par la loi de causalité, à une cause première. Secondement, elle peut s'appuyer sur une expérience indéterminée, c'est-à-dire sur les conditions communes aux existences contingentes, sur le fait général de l'existence du monde. Enfin, faisant abstraction de toute expérience, pour ne se fonder que sur des notions transcendantes, sur l'idée même d'un être absolument réel et parfait, elle peut tâcher d'en établir l'existence par déduction, *a priori*. Ces trois procédés constituent les arguments *physico-théologique*, *cosmologique* et *ontologique*. C'est le dernier qui sert d'appui aux deux autres; il faut donc l'examiner d'abord.

L'argument ontologique consiste à montrer que l'être

[1] *Ens originarius, ens summus, ens entium.*

absolument réel est aussi l'être nécessaire; en d'autres termes, que la réunion de toutes les réalités doit aussi renfermer l'attribut d'existence. On prétend qu'il y a contradiction à croire que l'être possédant toutes les réalités n'existe point... Mais, objecte Kant, lorsque je dis qu'un tel être n'existe pas, je nie l'attribut et le sujet tout ensemble; j'affirme qu'il n'y a point d'être qui possède toutes les réalités, et je ne me contredis point, parce qu'il ne reste absolument rien. Pour qu'il y eût contradiction, il faudrait me démontrer que je ne puis pas nier le sujet même, l'être absolument réel, Dieu; il faudrait donc me démontrer l'existence de Dieu, c'est-à-dire ce qui est en question. Aussi, continue Kant, essaye-t-on de le faire en disant : l'être absolument réel est possible; or, l'existence fait partie des réalités; donc l'être absolument réel possède l'existence... N'est-ce pas là, pour ainsi dire, « extorquer l'existence divine par une sorte d'épluchage[1] ? » En effet, comme l'analyse seule vous la fournit, cette proposition n'ajoute rien à la notion que vous avez de la chose même, et vous voilà forcés de choisir l'un ou l'autre de ces deux cas. Ou cette chose n'est que la notion que votre esprit s'en est formée; ou vous vous permettez un sophisme, en glissant d'avance dans la majeure de votre raisonnement l'*existence* au lieu de la *possibilité*, en faisant signifier existence au mot de réalité dans la majeure, tandis que dans la mineure ce mot est seulement synonyme de possibilité[2]. Au sur-

[1] *Ausklauben. Crit. de la rais. pure*, p. 631.

[2] *Ibid.* 621 sqq.

plus, la nécessité logique ou abstraite n'emporte point la nécessité réelle ou physique. De ce que l'existence est un attribut nécessaire de l'idée d'un être absolument réel, il ne suit pas que cet être existe véritablement. Pour s'assurer de l'existence véritable d'un objet, il faut, soit le témoignage de l'expérience sensible, soit l'évidence d'un raisonnement appuyé sur des faits d'expérience. Or, les objets de la raison spéculative ne sauraient être attestés par l'expérience, parce qu'ils sont placés en dehors du monde sensible. Toutefois, l'impuissance manifeste de cette preuve n'ôte pas à l'idée d'un être suprême jusqu'à son utilité non moins manifeste : elle est à la somme totale de nos connaissances, ce que sont à la fortune d'un commerçant les zéros qu'il y ajouterait, sans augmenter ainsi l'état réel de sa caisse [1].

La preuve *cosmologique* suit en apparence une marche opposée à celle de l'argument ontologique ; elle s'élève de l'expérience, prise en général, à l'idée d'un être nécessaire, d'où elle s'élance à l'idée d'un être absolument réel. Cependant cette preuve, selon Kant, n'est au fond qu'une version, une variante de l'argument ontologique même, où l'idée d'absolue réalité est censée contenir l'idée d'existence. Elle cache d'ailleurs [2] « tout un nid d'arrogantes suppositions et d'illusions dialectiques. » La manière dont on y passe de l'expérience à la notion d'être nécessaire est visiblement fausse : on y part d'une série complète d'effets et de causes, et non pas, comme on l'avait promis, de

[1] P. 628 sqq. [2] *Ibid.*, p. 637.

l'expérience même. Il est vrai, continue Kant, que je ne puis concevoir aucun être comme existant nécessairement, et en même temps que je ne puis m'arrêter qu'à un être nécessaire, en parcourant les conditions ascendantes de tout ce qui existe. C'est que la nature a voulu m'empêcher de regarder aucun objet sensible comme absolu, et me donner en même temps un moyen de ramener les phénomènes de l'expérience à la plus haute unité possible. C'est que la nature a jugé à propos de recourir à une ruse dans l'intérêt de mes connaissances spéculatives. Ce qui prouve qu'ici il y a ruse, ou du moins surprise, *procédé subreptice*, c'est qu'après avoir ainsi constitué l'être nécessaire, je n'en reste pas moins incapable de m'en représenter la nécessité.

Le raisonnement *physico-théologique*, qui prend son point de départ dans telle expérience particulière et qui suppose que toute expérience atteste un ordre, un dessein, s'appelle aussi preuve *téléologique*. Ceux qui l'emploient s'énoncent ordinairement en ces termes : un ordre très sage, une admirable harmonie règne dans le monde, puisque tout y tend vers la même fin. Or, il est impossible que les objets de ce monde se soient donnés eux-mêmes une si parfaite correspondance. Il faut donc qu'il existe un être intelligent et libre qui soit la cause de l'harmonie que ce monde respire, de ce monde lui-même... Deux remarques s'offrent d'abord, reprend Kant : premièrement, supposé qu'elle fût admissible, cette preuve est insuffisante, en ce qu'elle conduit tout au plus à l'hypothèse d'un ordonnateur, d'un architecte, et non à celle d'un créateur, d'une cause vé-

ritablement créatrice. En second lieu, ce n'est pas l'expérience, comme on le prétend, qui nous fournit cet ensemble de rapports, cette série non interrompue d'effets et de causes, d'où l'on induit l'accord des choses créées et leur ordonnance [1]. L'objection décisive, toutefois, est celle-ci : il est impossible de trouver un passage quelconque entre les faits d'expérience et l'idée, ou de rattacher la chaîne des causes naturelles, des données contingentes, à une cause absolument spirituelle, à une existence intelligible et indépendante. Comme ce passage impraticable et chimérique forme pourtant le soutien de la preuve physico-théologique, il s'ensuit qu'elle n'est qu'une modification de l'argument cosmologique; et puisque celui-ci repose en définitive sur le raisonnement ontologique, la preuve physico-théologique n'est pas plus solide que le raisonnement ontologique [2].

Ce qui s'applique au raisonnement ontologique, poursuit Kant, s'étend ainsi aux deux autres sortes de preuves : ce sont aussi des illusions inévitables, des sophismes involontaires. La raison qui les combine se contredit infailliblement. D'une part, chaque fois que nous posons quelque chose comme existant, nous sommes forcés de conclure à l'existence de quelque chose

[1] Dans la *Critique dujugement*, Kant regarde aussi l'idée d'ordre comme purement subjective, comme transportée par notre esprit aux objets extérieurs.

[2] Dans la seconde édition, p. 643, 651, Kant traite les deux preuves d'expérience plus indulgemment, et convient même qu'un coup d'œil jeté sur les merveilles et la majesté de la nature suffit pour chasser les doutes formés par la spéculation la plus abstraite, la plus subtile.

de nécessaire; d'autre part, nous sommes hors d'état d'atteindre cet être nécessaire, étant incapables de sortir jamais du monde contingent. Quoique nous soyons obligés de remonter, à travers la série des effets et des causes, jusqu'à un être nécessaire et indépendant, nous ne saurions commencer par cet être la série elle-même. Qu'en faut-il conclure? Rien, sinon que nos notions de nécessité et de contingence s'appliquent, non pas aux choses elles-mêmes, mais seulement aux phénomènes, et qu'en admettant un être nécessaire, on le doit placer en dehors de la chaîne des contingents et des phénomènes, c'est-à-dire en faire un *noumène*, une *inconnue*, un x. L'existence de Dieu est dès lors possible, quant à nous, mais impossible à démontrer; et, puisqu'elle est possible, l'athéisme ne peut plus entreprendre de prouver qu'il n'y a point de Dieu. La possibilité de *croire* à l'existence d'un monde transcendant est ainsi garantie, mais l'impossibilité d'en rien *savoir* est également hors de doute. Suivant le philosophe de Kœnigsberg, l'usage que l'on peut faire de la notion métaphysique de Dieu est purement spéculatif. C'est une idée qui achève et couronne la connaissance humaine, sans que l'on puisse en affirmer ou nier la réalité objective. De même que les autres idées de notre raison, elle sert, non à augmenter nos connaissances, mais à diriger l'entendement dans ses aspirations à une unité suprême et infinie, à une immense et complète totalité. La considérer comme réelle hors de nous serait se tromper soi-même. Elle a de la vérité, lorsqu'on la renferme dans l'enceinte de

la raison et qu'on s'abstient de l'appliquer à l'expérience; elle a une vérité purement intérieure et intellectuelle. Ainsi que toutes nos idées pures, en psychologie comme en cosmologie, l'idée-mère de la théologie, l'idée de Dieu, n'a d'autre fonction, d'autre but que de nous aider à comprendre l'expérience et à la réduire en corps de doctrine, à la simplifier et à la systématiser. Elle ne mérite donc d'autre confiance que celle qui s'accorde à une croyance subjective et individuelle.

Voilà le point où Kant est conduit par ce vaste et profond travail d'analyse et de dialectique. Néanmoins, là ne se borne point la part qu'il prend à la discussion des problèmes spéculatifs et religieux. Au contraire, son activité se déploie principalement alors qu'il envisage ces mêmes problèmes du côté de la vie réelle, en suivant ce qu'il appelle la *raison pratique*. C'est précisément par la *Critique* de cette sorte de raison qu'il jette les fondements d'une nouvelle espèce de théologie, de celle qu'en Allemagne on nomme la *théologie morale*.

Mais avant de l'accompagner dans cette seconde phase, n'importe-t-il pas de sonder les principes qui dominent la première, qui président aux mouvements de la raison spéculative, et qui conduisent à soutenir que cette raison est impuissante à démontrer, à affirmer l'existence de Dieu, et surtout à connaître sa nature? Non pas qu'il puisse entrer dans notre plan de discuter en son ensemble la théorie dont dépend cette négation du théisme; mais il est indispensable d'en

signaler les articles les plus considérables et, en même temps, les moins soutenables.

Chose étrange, Kant avait voulu réfuter Hume, et ce fut du surnom de *Hume prussien* que le salua justement son compatriote, l'original Hamann[1]. Ce que le sceptique anglais avait tenté d'expliquer par l'*habitude*, le principe de causalité, par exemple, Kant l'interprétait au moyen des *catégories de l'entendement*. D'un côté, il est vrai, une inclination fortuite; de l'autre, des dispositions nécessaires, inhérentes : mais ni l'habitude du premier, ni les catégories du second n'ont de valeur objective, de portée réelle, d'efficace manifeste pour connaître la nature propre des choses, du monde ou de Dieu. Il est donc trop visible que des erreurs analogues se cachent dans l'une et dans l'autre manière de voir. Hume n'aperçoit partout que des phénomènes sans substance ou des effets sans cause ; Kant, moins superficiel, accorde qu'en vertu de notre constitution intellectuelle, les phénomènes doivent supposer inévitablement une substance, et les effets se rattacher à une cause, mais il établit aussi entre les modes et l'être, entre les effets et la cause, une distance telle que son opinion devait finir par se rapprocher de celle de Hume. Abusant de même et de l'analyse et de la dialectique, se laissant fasciner à cette subtile dissection de notions abstraites, se complaisant dans cette sorte d'algèbre des croyances métaphysiques, il s'imagine, ou du moins il a l'air de se persuader qu'il existe effectivement une pareille distance

[1] *Œuvres* de Hamann, VI, p. 186.

entre l'être et ses qualités, entre la substance et ses attributs, ou bien, entre l'objet et les manifestations qui le font connaître. Il oublie entièrement que c'est par un effort d'esprit, par une fiction logique, par une hypothèse de dialecticien, que l'on parvient à détacher, à séparer l'être de ses propriétés, la cause de ses effets. Il oublie que dans la nature réelle l'être ne diffère pas de ce qu'ont d'essentiel ses propriétés, et que les propriétés réunies ne sont que l'être manifesté dans l'espace et le temps. S'il n'avait pas oublié tout cela, serait-il arrivé à creuser une sorte d'abîme entre les *phénomènes* et *le noumène*, entre les phénomènes et la *chose en soi?* eût-il songé à soutenir que nous sommes condamnés à toujours ignorer la véritable réalité, soit matérielle soit spirituelle? se fût-il avisé de représenter les convictions unanimes du genre humain, sur l'âme, Dieu et le monde, comme autant de raisonnements erronés, sous le titre de *paralogismes*, d'*antinomies*, d'*idées* pures? Il eût reconnu que l'illusion est ici du côté de la dialectique, et non du genre humain.

Outre l'écart où l'excès d'analyse et d'abstraction devait l'entraîner, outre l'abus de méthode, n'avait-il pas commis des erreurs d'observation? Oui, dès le début, Kant semble décidé à n'admettre d'autre source de connaissance que ce qu'il nomme l'expérience, et à ne considérer les facultés de l'esprit, l'entendement et la raison, que comme de simples instruments au service de cette institutrice unique. C'est mal entendre et l'expérience et l'intelligence. L'une et l'autre ne sont-elles donc pas deux formes de

la même faculté, de la même énergie, de la puissance générale de connaître et de comprendre? Rappelons-le sans relâche : la force qui est en nous et les forces qui nous environnent, se manifestent de la même manière, en s'exerçant, en produisant au dehors ce qu'elles renferment en elles, et en révélant ainsi leurs vertus, leurs propriétés. Ce que nous apprend l'expérience, comme parle Kant, ce sont les propriétés dans leur succession, ou dans leur coexistence; ce que nous apprend la raison, ce sont les propriétés dans leur permanence et leur concentration, dans leur racine ou leur essence. Si l'expérience, intérieure ou extérieure, nous informe avec certitude, la raison ne nous instruit pas avec moins d'autorité. Si la raison ne peut rien affirmer sur la nature intime des choses, l'expérience ne peut pas affirmer davantage, quant aux caractères qui distinguent cette nature. Mais, réplique Kant, la raison, faculté des idées *à priori*, n'a rien de commun avec le domaine de l'*à posteriori*. Méprise fort agréable à l'esprit de système! L'*à priori* ne nous est révélé qu'*à posteriori*, et l'*à posteriori* procède nécessairement d'un fond non moins intelligible que l'*à priori*. Sans le concours de l'intelligence, la sensibilité ne nous apprendrait rien; sans l'excitation occasionnée par les sens, l'intelligence ne percevrait rien, n'approfondirait rien, ne communiquerait rien. Ce qui achève de nous montrer que l'expérience et la raison forment deux usages solidaires d'un même pouvoir, c'est l'égalité de leur position à l'égard de la puissance qui les sert ou qu'elles servent tour à tour, la volonté.

La volonté, cet élément constitutif de la personne humaine, qui est aussi une des conditions indispensables de la science humaine, est complétement négligée par la *Critique de la raison pure.* Il est vrai, Kant parle de la *spontanéité*, qu'il oppose à la *réceptivité*, et qu'il définit la faculté de tirer certaines idées de notre propre fonds, de les mêler aux matériaux de l'expérience, et de les employer à ordonner, à unir nos connaissances. Mais est-ce bien là ce que l'humanité nomme la volonté du *moi?* C'est pour avoir méconnu cette volonté, que Kant en vient à transformer le *moi* en un lien intellectuel, dans le ciment logique des phénomènes de conscience; qu'il refuse au principe de causalité le rang, le caractère qui lui appartient dans la science comme dans la vie; qu'il réduit le temps et l'espace à de simples formes de la sensibilité, à des notions sans objet réel; qu'il ébranle, malgré lui-même, jusqu'à la réalité du monde étranger au *moi*, du monde matériel. Non-seulement Kant efface par inadvertance, s'il n'écarte avec intention, ce qu'il y a de volontaire dans le fait de l'attention, ce grand ressort de la science; mais il ne tient aucun compte du rôle de vérificateur que joue la volonté dans l'acquisition de nos connaissances. L'assistance ou la résistance qu'elle rencontre du côté des objets, le rapport d'action et de réaction qu'elle soutient avec eux, n'est-ce pas là le principal moyen de s'assurer de leur existence et de leur nature? de savoir si les idées de notre raison sont purement subjectives, ou si elles ont aussi une portée externe, une valeur objective? A entendre Kant,

l'homme, le sujet serait entièrement indépendant à l'égard des choses qu'il prétend connaître. A voir la réalité, c'est au contraire la dépendance de l'homme qui contribue le plus à fonder et à contrôler sa science; *imperat obediendo*, suivant l'expression de Bacon. C'est à cause de cette dépendance même que nous ne pouvons nous défendre d'appliquer aux choses les idées et les lois propres à notre intelligence, et de nous persuader que ces idées sont d'accord avec la nature des êtres et ces lois conformes à l'ordre permanent de l'univers. Si l'humanité considère comme une manière d'être et de vivre ce que Kant regarde comme une manière de penser et de voir, c'est qu'elle sait que l'esprit est forcé de subir l'influence soit favorable soit contraire des choses, conséquemment forcé d'envisager cette influence comme une condition réelle de l'existence, et non uniquement comme une condition idéelle de l'intelligence. Le principe de causalité, par exemple, que la société applique dans les tribunaux, lorsqu'elle condamne à mort l'individu qui sciemment a donné la mort à un autre individu, paraît au genre humain revêtu d'une autorité réelle, et non réduit aux proportions d'une catégorie de l'entendement. Quand le genre humain applique ce même principe à son existence, ou à l'existence de l'univers; quand il déclare que l'univers et l'homme doivent avoir une origine, un principe, une cause suprême, il répugne à croire avec Kant que Dieu n'est qu'une idée, un idéal hypothétique, uniquement nécessaire pour couronner l'édifice de la science.

Il y a plus : c'était peut-être ce dédain de la volonté qui empêchait Kant de s'apercevoir qu'il ne suffit point de tout réduire à certaines *nécessités* internes, conditions impérieuses de notre constitution intellectuelle. Puisque ces nécessités sont données, déterminées d'avance et préparées *à priori*, elles supposent une intelligence toute-puissante qui les a établies en nous, et qui apparemment ne les a marquées d'un tel caractère de puissance et d'autorité que pour qu'elles servent à la connaissance immédiate des choses, à la connaissance médiate de l'auteur des choses. Si ces *idées pures* sont aussi absolues que le dit Kant, elles ne sont donc pas illusoires; car alors elles ont été mises en nous, non par une autre idée, par l'idée des idées, ou par un sublime *idéal*, mais par une volonté, par un être qui, en y disposant notre intelligence, avait d'excellents desseins, par un législateur qui ne pouvait avoir d'autre but que de mettre ses prescriptions en harmonie avec les choses, l'autre partie de son ouvrage. Ou le principe de causalité n'a de portée légitime nulle part, ou les *formes*, les *catégories*, les *idées* de Kant remontent à une volonté aussi intelligente que puissante, et par conséquent peuvent et doivent être appliquées à toutes les œuvres, à toutes les fins de cette souveraine volonté. Après toutes ces nécessités, décrites et proclamées par Kant, vient donc une nécessité dernière, que Kant s'abstient d'indiquer, celle de les rapporter toutes à un acte primitif, à une intention supérieure à la raison humaine. Et cette intention est réclamée, est attestée en nous, non-seulement par la volonté, mais par la raison même : elle nous est dictée, comme un besoin commun à l'une et à l'autre faculté, comme le cri même de notre esprit, de tout notre être, partant d'une région où il n'y a plus de distinction possible entre la raison et la volonté. Ainsi l'idéal par excellence, l'idée de Dieu, n'est pas encore la dernière fin et l'achèvement de la science. Ce couronnement extrême, c'est l'inébranlable foi en un Dieu vivant et réel, auteur des conditions internes de notre vie spirituelle, comme des dispositions extérieures de la vie universelle.

Le motif auquel cède Kant pour refuser à la raison spéculative toute valeur objective, c'est qu'elle lui semble en tout point marquée du caractère de la subjectivité. Elle est régie, dit-il, par des lois personnelles, inhérentes et nécessaires, mais particulières à l'homme; et rien ne l'autorise donc à prononcer sur les choses qui ne sont pas l'homme! En soutenant ceci Kant méconnaît deux faits inattaquables : l'un, c'est que la raison humaine est capable d'une connaissance impersonnelle, spontanée et directe, d'intuitions immédiates, d'aspirations primitives, dont l'objet n'a d'autre rapport avec la personne humaine que de lui faire sentir son entière indépendance à l'égard d'elle. L'autre fait, c'est qu'une *subjectivité* qui se montre en constante harmonie avec l'ordre de l'univers, en même temps qu'invariable et digne de confiance pour tout le genre humain, doit être elle-même considérée comme quelque chose d'objectif, comme une puissance non-seulement fondamentale, mais en état d'atteindre

le fond même des choses et de saisir leur véritable caractère. Prétendre que les croyances essentielles de l'humanité n'ont pas ce genre de subjectivité en quelque sorte objective, c'est faire profession de pyrrhonisme *couvertement*, comme dit Bayle. Kant avait voulu éviter cet écueil, puisqu'il n'avait fait tant de recherches sur nos moyens de connaître que pour prouver aux partisans de Hume que nous possédons un élément indubitable de savoir et de certitude, l'élément intellectuel. En nous interdisant d'employer cet élément en dehors de l'intelligence, Kant nous offre l'alternative de revenir au scepticisme, ou de nous séparer de Kant, en attribuant aux lois de notre raison cette valeur objective qu'il leur refuse. Nous hésiterons d'autant moins à la leur attribuer, que Kant lui-même finit par le faire, au risque de passer pour inconséquent. N'accorde-t-il pas à la raison *pratique* une portée universelle et obligatoire, c'est-à-dire, la valeur objective qu'il dénie à la raison *pure?* Qu'est-ce à dire? Avons-nous deux raisons? ou plutôt, la raison n'a-t-elle qu'un double usage? Mais si elle est vaine et trompeuse, dans son usage spéculatif, qu'est-ce qui la rendra véridique et solide, dans le domaine pratique? Il faut donc choisir, il faut reconnaître à ces deux emplois d'une même force les mêmes droits et la même dignité; ou bien, dépouiller en même temps l'un et l'autre emploi de toute autorité réelle et absolue : il faut enfin, soit embrasser le dogmatisme en métaphysique comme en morale, soit tenir pour le scepticisme en morale comme en métaphysique.

C'est en s'enfonçant dans cette voie d'abstraction et de contradiction réfléchie, que Kant était arrivé à faire de Dieu, non moins que du *moi*, une simple *inconnue*, une idée ou un *idéal*, c'est-à-dire un être hypothétique. Mais à cette extrémité même il ne pouvait ne pas se démentir. Supposé que l'idée de Dieu se présente fatalement, au bout de ce long travail d'épuration, de généralisation, de transformation dialectique, comme une nécessité de la pensée, comme un corollaire suprême de la science : s'ensuit-il que dans le monde des esprits cette idée manque d'objet déterminé? Nullement, puisque le principe de causalité est en vigueur dans ce monde-là, de l'aveu même de Kant. Or, ce principe, puis-je m'empêcher de l'étendre à cette idée sublime, en me demandant d'où elle vient? Vous répondez : on y aboutit inévitablement, par le cours irrésistible de cette élaboration ascendante de la pensée. A merveille : mais qui nous y force? Qui nous fait aboutir à cette idée d'un Être primitif et absolument réel, plutôt qu'à une autre idée, qu'à l'idée contraire, par exemple? Qui a dessiné les formes et organisé les lois de la raison de manière à nous faire arriver en droite ligne à cette conséquence spéciale, et non pas à une conclusion différente? Si cette impulsion, cette *nécessité*, dérive d'une cause, ne dois-je pas supposer que cette cause pourrait bien être précisément l'objet même de cette *idée*, l'original, le vivant et parfait exemplaire de cet *idéal*? Remarquez que nous ne quittons pas l'enceinte du sujet, en concluant qu'il faut, dans cette enceinte, admettre une

cause pour l'idée la plus haute où le sujet incline à s'élever. C'est là une conclusion qui pourrait nous suffire, à la rigueur; car c'est assez, il nous semble, d'être autorisé par la *Critique* même à proclamer la réalité d'un Dieu interne, intellectuel et spirituel, d'un Dieu-Raison. Cela peut nous suffire d'autant plus aisément que, d'après cette même Critique, le Dieu de l'univers ne saurait être pas plus nié qu'affirmé par les raisonnements de la cosmologie et de la physico-théologie. Dès l'instant que l'univers *peut* avoir une cause, et que l'idée de Dieu *doit* en avoir une, les doutes et les objections contraires de la *Critique* cessent d'être des arguments sans réplique.

Cependant, il ne faut pas se contenter de faire voir que Kant se dément lui-même, autant qu'il contredit le genre humain; et qu'il devait tomber dans cette double contradiction, à l'égard de la croyance en Dieu, à force de refuser toute autorité à la raison spéculative. Il faut signaler particulièrement les arguties par lesquelles il a tenté d'ébranler cette croyance en faveur de son propre système. D'abord, l'idée de Dieu, de l'Être des êtres, *du plus être des êtres*, comme s'exprimait Fénelon, Kant la fait naître en nous, et comme se déduire, d'une manière tout à fait opposée à la réalité. C'est, dit Kant, une idée dérivée de la notion d'un tout complet et absolu, ou seulement de la forme du raisonnement disjonctif, par laquelle se détermine le rapport des parties au tout. « La forme d'un pareil raisonnement, continue-t-il, dépend d'un principe de logique ainsi formulé : A tout objet de

la pensée convient nécessairement l'un de deux attributs contradictoires, et un élément de la connaissance n'est entièrement défini que lorsqu'on a marqué les caractères opposés qui lui peuvent convenir. Or, les caractères qui servent à déterminer quelque chose s'appellent des réalités. L'idée de la complète détermination d'un objet suppose donc l'idée de l'ensemble des réalités. Mais cette dernière idée doit elle-même exister en nous, puisque sans elle nous n'arriverions jamais à l'achèvement de nos connaissances. Oui, cette idée y existe, quoique nous soyons hors d'état de déterminer pleinement aucune chose : elle existe, et c'est elle qui donne naissance à l'idée d'un être réel par excellence. En se représentant un être pareil comme un objet, comme une substance ou une personne, la raison le transforme en *idéal*. Toutefois, idée ou idéal, ce n'est jamais qu'une conception propre à notre esprit, indispensable pour déterminer totalement les choses finies, les réalités de l'expérience, mais à tel point intérieure que nous n'avons point le droit de lui assigner un objet correspondant et indépendant... »

On le voit aisément, ce n'est pas ainsi que la raison parvient à l'idée de Dieu, ni que procède l'expérience, lorsqu'à l'occasion des choses finies elle élève successivement notre esprit à la connaissance d'une réalité infinie. A écouter Kant, il nous serait absolument impossible de bien déterminer les choses finies, sans le secours de l'idée d'un être souverainement réel; et nous n'aurions même recours à cette idée qu'afin d'or-

donner les réalités imparfaites et de les réduire à une certaine unité : l'idéal qui en résulte n'eût été imaginé que pour mettre de l'harmonie dans nos connaissances expérimentales, que pour en devenir la clef de voûte. Mais quelle preuve Kant pourrait-il alléguer, pour nous convaincre que cet idéal est nécessairement contenu, impliqué dans la notion logique de la détermination totale des choses? Aussi Kant n'en a-t-il allégué nulle part. Son opinion n'est donc qu'une opinion, que l'on remplacerait sans peine et du même droit par toute autre déduction. Elle soutient d'autant moins l'examen que l'expérience même, invoquée par Kant, présente généralement le rapport des êtres finis avec l'être infini comme un rapport de dépendance, comme la relation des effets à leur cause. La raison commune, obéissant au principe de causalité autant qu'à l'expérience, conçoit de même ce que Kant s'efforce en vain de nous faire considérer comme une relation des parties avec l'ensemble : peut-elle donc accueillir l'hypothèse de la *Raison pure?*

Elle rejette également le fond des objections que Kant rassemble contre les vieilles preuves de l'existence de Dieu. Ce n'est pas qu'elle désapprouve tout ce que le philosophe de Kœnigsberg avance contre certaines expressions ou certains procédés employés dans ces preuves. Mais elle ne peut partager son opposition systématique contre l'esprit même qui donne naissance à ces diverses argumentations, c'est-à-dire contre cette tendance inhérente à l'âme humaine, de monter par la réflexion, par une marche graduelle du raisonnement,

au même point où elle s'élance spontanément, par un besoin primitif, au sentiment de la Divinité, cette source de la vraie vie des intelligences. Que sont en effet ces preuves tant dédaignées depuis Kant? que sont ces demi-preuves, si vous voulez, sinon les efforts, les mouvements que la raison ne peut s'empêcher de faire pour expliquer, pour justifier analytiquement cet essor sublime qui élève naturellement, invinciblement, toute âme humaine à son premier principe et à son objet dernier, et que plusieurs fois déjà nous avons exprimé par ces mots : *Je veux Dieu?* Voilà de quoi Kant répugnait à convenir, et ce que Hegel aura le courage d'établir, quoique obsédé de préoccupations non moins systématiques [1]. Non-seulement Hegel saura légitimer ces raisonnements et confondre les mépris risibles dont le crédit de Kant les avait fait couvrir; mais il tâchera de les représenter comme le fondement des trois sortes de religion que l'histoire de l'humanité lui paraît devoir offrir de toutes parts : l'adoration de la nature, de la nécessité, de la puissance, correspondante à la preuve cosmologique; le culte qui révère la sagesse, qui s'incline devant ces harmonies pleines d'intelligence et de bonté, dont la preuve téléologique est une traduction abstraite; enfin, la foi purement spirituelle dans un pur esprit, infini en bonté, en sagesse et en puissance, qui fournit le fonds de l'argument ontologique.

Avant que Hegel prît la défense de ces antiques essais de la réflexion appliquée à l'instinct religieux, plus d'un philosophe avait vu que Kant s'était trompé,

[1] Voyez Hegel, *Philos. de la religion* (en allemand). T. II, p. 290-483.

comme à dessein, en confondant avec la forme ou la rédaction wolfienne la substance même de l'argument métaphysique, cette pensée d'absolue perfection qu'Augustin, Anselme et Descartes n'avaient cru pouvoir détacher de l'existence d'un être absolument parfait, sa cause et son modèle. Nous avons déjà fait remarquer qu'il est très permis, très commandé même, de séparer ici la forme d'avec le fond. Kant pouvait s'attaquer à l'une, mais il devait respecter l'autre, en avouant qu'ils ne sont unis par aucun lien de solidarité. Au lieu de présenter l'idée pure de Dieu comme le fruit d'une argumentation, comme une conclusion étroitement dépendante d'un mode de raisonnement, ne devait-il pas plutôt décomposer le syllogisme, dissoudre l'enthymême, et faire voir que l'autorité de l'idée même ne se perd pas avec l'appareil métaphysique, avec un moule scolastique ; que cette idée est une donnée universelle et immédiate, une synthèse primitive, une condition souveraine, une situation dominante de notre nature intérieure, le principe même de tous nos élans d'amour et d'adoration, l'impérissable ressort qui nous transporte dans un monde spirituel et accompli, et nous fait sentir à la fois notre extrême dépendance à l'égard d'un être souverainement parfait et notre secrète affinité avec ce même être ? Vous aurez beau accabler le mécanisme, et tous les artifices par lesquels on a prétendu fortifier et garantir cette affirmation originelle, cette *élévation* spontanée : l'affirmation elle-même survivra certainement à la ruine du mécanisme. Après avoir écouté Kant jusqu'au bout, on

redira, d'une manière plus énergique encore, avec Fénelon : « Maintenant je découvre qu'*Il m'a donné l'idée de lui*, en me faisant concevoir une perfection infinie sur laquelle je ne puis me méprendre ; car quelque perfection bornée qui se présente à moi, je n'hésite point ; sa borne fait aussitôt que je la rejette, et je lui dis dans mon cœur : Vous n'êtes point mon Dieu ; vous n'êtes point mon infiniment parfait ; vous n'êtes point par vous-même ! » Si Kant avait eu, autant que Descartes, foi dans l'esprit même, dans ce fond secret de la nature intelligente où la pensée ne se discerne plus du vouloir, il eût vu dans l'idée ineffaçable d'un être infiniment parfait l'ouvrage même de cet être et l'effectif témoignage de son action insaisissable. Kant était spiritualiste et même idéaliste, dogmatique enfin ; mais il était aussi sceptique et l'était même davantage. Quoique descendant de Descartes, il était plus encore parent de Hume. Voilà pourquoi la *pensée de Dieu*, telle qu'il l'entendait, devenait une notion abstraite, presque vide, et non la base même, le centre et la fin de la vie spirituelle, de toute vie qui a pour trait distinctif le besoin du vrai progrès, la recherche de la perfection intellectuelle et morale.

La preuve cosmologique, celle qui d'un monde contingent induit un Être absolument nécessaire, est traitée par Kant à peu près de même que la preuve ontologique ; mais il en combat aussi la forme plutôt que le fond. Il prétend que, conduisant seulement à un Être nécessaire, elle ne démontre rien, puisqu'il s'agit d'établir l'existence d'un Être absolument réel. Dis-

pute de mots : qui le pourrait nier ? Convaincre la raison qu'il faut admettre de toute nécessité l'existence d'un être nécessaire, n'est-ce pas la convaincre de la réalité de l'un des attributs de l'être absolument réel ? Kant blâme ensuite la marche suivie dans ce raisonnement, où du monde dépendant on passe à un être indépendant. Il la regarde comme un paralogisme, et soutient que le principe en vertu duquel on raisonne ainsi ne doit pas franchir les limites du domaine sensible. C'est là une véritable dérision. Il est trop clair que dans les limites de ce domaine-là jamais on ne rencontrera un être nécessaire [1]. Kant repousse enfin toute l'argumentation sur ce fondement que nous ne pouvons nous représenter un être nécessaire : nous sommes saisis du vertige, dit-il, en essayant de concevoir cette notion, et tout s'écroule autour de nous ! Mais il ne s'agit pas de mettre l'imagination à la torture. Il suffit que notre raison conçoive la nécessité de croire à un être non-contingent, dont dépende tout ce qui est contingent. Au reste, il appartenait à Hegel de balayer en logicien les reproches amoncelés par la dialectique kantienne.

Les griefs réunis contre les défenseurs de la preuve téléologique sont plus modérés et laissent deviner une indulgence qui ressemble à de la prédilection. Kant est-il fondé à dire que l'harmonie des phénomènes naturels atteste seulement un architecte, un sage ordonnateur du monde ? Non : Dieu n'est pas tenu, comme nous, de distinguer la forme et la matière ;

[1] Voy. M. V. Cousin, *Philos. de Kant*, leçon V.

pour lui, façonner la matière, c'est la créer, et non l'organiser seulement ; c'est lui donner du même coup l'existence et l'ordre. Pouvons-nous concevoir qu'il y ait eu primitivement une différence réelle entre la matière et la forme ? Que si le monde fait paraître de l'ordre, et nous force d'admettre un ordonnateur, cet ordonnateur n'était-il pas en même temps l'auteur du monde ? Kant ajoute que les traces de sagesse éparses dans l'univers ne nous autorisent pas à supposer une sagesse absolue. Mais que nous importe, pourvu que ces traces soient de nature à révéler une action et un agent supérieurement sages !

Trois attributs divins, trois sortes de perfection semblent si naturellement correspondre à ces trois preuves, que les principes mêmes des preuves paraissent aussi la substance des trois attributs. La bonté de Dieu n'est-elle pas l'objet du raisonnement téléologique ? sa puissance, le fond du raisonnement cosmologique ? son intelligence, le but du raisonnement ontologique ? L'idée générale de Dieu, de l'être infiniment parfait, implique ces notions différentes, comme divers aspects d'une même grandeur. Les essais de justifier cette idée, d'en faire voir et reconnaître la réalité ou la nécessité, doivent reproduire les notions dans lesquelles l'idée se peut décomposer. Après avoir combattu l'idée, Kant devait attaquer les éléments réfléchis de l'idée, les preuves : ce qui ne l'empêcha pas ensuite de conserver et de défendre les attributs auxquels ces preuves se rapportent.

Mais avant de les défendre, il les attaqua dans un

travail court et substantiel, publié en 1791, et qu'il faut examiner ici, parce qu'il achève la tâche critique ou négative de Kant [1] : *Du mauvais succès de tous les essais de théodicée.*

Par ces *essais de théodicée* qu'il se propose de faire échouer ensemble, le philosophe de Kœnigsberg entend désigner les ouvrages auxquels le livre de Leibniz avait préludé ou donné naissance durant la période intermédiaire, et dont plusieurs avaient acquis une juste célébrité. L'aimable Mendelssohn avait employé l'un de ses élégants Dialogues [2], à mettre les vues de Leibniz à la portée des esprits un peu cultivés. Un savant publiciste de Hanovre, Rehberg, tout en abandonnant la théorie leibnizienne sur tel point spécial, en avait justifié les fondements et raffermi les parties principales [3]. Le gracieux et délicat psychologue des Pays-Bas, Hemsterhuys, avait proclamé ces mêmes croyances dans son *Aristée ou de la Divinité*, et avait trouvé, pour les recommander en Allemagne, dans Jacobi, son traducteur, un allié supérieur [4]. Le berlinois Villaume, écrivain français et allemand tour à tour, une des lumières de la colonie calviniste, avant que de devenir un des associés de l'Institut de France, avait développé, plus méthodiquement encore, les principes et les arguments auxquels le fondateur de l'Académie de

[1] Voyez ses *Œuvres compl.* T. VII. P. I. p. 387 sqq.

[2] Le troisième.

[3] *Des rapports de la métaphysique et de la religion.* Berlin, 1787-8. (en allemand).

[4] 1779, 1787.

Prusse avait attaché son nom [1]. Trois autres volumes parurent à la même époque dans le même esprit, sortis d'une plume nette et souvent ingénieuse, celle de Werdermann [2] ; et capables de rivaliser avec les *Considérations* persuasives d'un éloquent prédicateur de Wolfenbüttel, le vénérable Jérusalem [3]. Cette curieuse affluence de publications pouvait faire penser à Kant qu'il était à propos d'attaquer les principes et le but qu'elles avaient en commun.

Les objections qu'il aligne pour ébranler les perfections de Dieu n'ont cependant rien de neuf. Bayle et Voltaire, Hume et Maupertuis les avaient énoncées avec plus de vivacité et plus d'adresse. Ce qu'il y a de neuf dans l'argumentation de Kant, c'est la forme, que l'on dirait empruntée à l'école de Hegel : tout se développe d'après une certaine loi de *triplicité*. La Divinité étant revêtue de trois attributs, il fallait, pour les infirmer, produire trois ordres de faits propres à montrer que la Divinité ne tient pas en réalité la place que lui assigne la raison. Mais Kant ne se contente pas d'établir cette triple fin de non-recevoir : pour la rendre plus imposante encore, il imagine de grouper, autour de chaque attribut, trois moyens de justification, destinés à concilier le fait des imperfections terrestres avec l'idée de la perfection divine. Or, ces moyens, il a soin de les choisir parmi les arguments

[1] *De l'origine et des fins du mal.* En allemand, 1784-1787. 3 vol. in-8.

[2] *Nouvel essai de théodicée*, 1784-93, en allemand. in-8.

[3] *Considérations sur les princip. vérités de la relig. naturelle.* 1785-86. 2 vol. in-8° partic. T. I. ch. IV et V.

les plus faibles. Il ne lui est pas très difficile d'arriver ainsi à cette conclusion rebattue : Puisqu'il y a du mal physique, moral et social, Dieu manque de bonté, de sainteté, de justice ; ou du moins l'idée d'un Dieu souverainement juste, saint et bon, est une idée spéculativement insoutenable, une idée à laquelle le métaphysicien doit renoncer, parce qu'elle est incompatible avec les lois inhérentes à la raison pure. Néanmoins Kant est obligé d'avouer que le dogme de la Providence résiste aux critiques les plus redoutables du pessimisme et du fatalisme. A quoi tient ce triomphe éclatant ? A ce que la raison pratique ne peut guère s'en passer, répond Kant : cette raison oppose à l'autre la foi qu'elle a en elle-même et en sa loi, et proclame, au mépris de la dialectique, un Dieu juste, saint et bon. En faveur de cette distinction entre deux sortes de raison qui se contredisent absolument, Kant consent à accorder à la vie une théodicée, qu'il refuse obstinément à la science, une *théodicée pratique*.

Pour mieux éclaircir cette distinction subtile, il recourt au livre de Job, ce poëme à la fois didactique et dramatique, d'origine arabe peut-être, que l'on se plaisait à regarder comme un essai de théodicée hébraïque. Voilà, dit Kant, une théodicée *authentique*, et non une théodicée *doctrinale*. Par là il entend la tentative d'interpréter l'univers par le seul fait de la volonté divine. L'infortuné Job voit en toutes choses l'effet d'une décision impénétrable, mais parfaite : « Ce que Dieu veut, il l'accomplit [1]. » Aussi Dieu récom-

[1] *Job*. ch. XXIII.

pense-t-il celui qui se résigne si héroïquement, et il daigne lui dévoiler une partie des mystères de la création, en même temps qu'il lui fait sentir combien l'homme est impuissant à comprendre la sagesse divine... Nous ignorons si Kant voulait traiter avec ironie une question à laquelle ses prédécesseurs avaient prodigué tant de plaisanteries, ou s'il aimait sérieusement à présenter, avec Bossuet, « le saint homme Job comme le modèle d'une humilité admirable et d'une confiance sans bornes [1]. » Quoi qu'il en soit, Job a prononcé une parole qui est en quelque sorte le résumé d'un sage optimisme : « *Quand Dieu me tuerait, j'espérerai en lui !* » Cette *espérance* insurmontable, qui rappelle la *science* de Pascal [2] et cet avantage que l'homme a sur l'univers qui peut l'écraser, mais qui n'en sait rien ; cette croyance inébranlable en l'équité divine, Kant veut bien la tolérer chez la raison active, dans la théodicée pratique. C'est ou trop, ou trop peu. Si une telle confiance peut être permise dans la sphère active de l'esprit humain, il faudra bien aussi la supporter quelque peu dans sa sphère spéculative ; car l'une et l'autre ont un élément commun, c'est-à-dire cette aspiration primitive et dominante vers l'esprit des esprits, dont l'optimisme n'est qu'une expression plus ou moins heureuse. Au fond de la théodicée pratique autorisée par Kant, comme au fond de

[1] Bossuet, *Méditations sur l'Evangile*, p. 289, éd. Royer.

[2] Pascal, *Pensées* : « Quand l'univers l'écraserait, l'homme serait encore plus noble que ce qui le tue, parce qu'il sait qu'il meurt ; et l'avantage que l'univers a sur lui, l'univers n'en sait rien. »

la théodicée spéculative pratiquée par Leibniz, se cache une sorte de théodicée commune et instinctive, celle de Job et de tous les gens de bien peu familiarisés avec les discussions philosophiques. C'est là qu'est la racine de toute piété, et même de toutes les idées religieuses tour à tour attaquées ou défendues par la spéculation. Il est en effet impossible de concevoir la pensée de Dieu, sans éprouver une confiance entière en l'être que cette pensée représente. Or, la pensée de Dieu appartient à toutes nos facultés, parce qu'elle est inhérente à la force centrale qui se ramifie en ces facultés diverses. Quiconque prétend contester à cette force le droit de justifier spéculativement la pensée de Dieu et les attributs qui la constituent, perd lui-même le droit de prétendre sauver cette pensée et ses dépendances dans le domaine de l'activité pratique.

Les coups dirigés par Kant contre l'œuvre de Leibniz furent donc un assaut capable d'encourager les théistes à continuer cette œuvre, en s'appuyant des aveux même de l'infatigable critique. Avant de mourir, celui-ci vit un habile théologien de Berlin, un ami de Mérian et de Nicolaï, entreprendre l'apologie de l'optimisme, non plus au moyen des exemples de Job, mais à l'aide du premier chapitre de la Genèse[1]. Leibniz, pouvait dire Teller, n'a fait que démontrer philosophiquement cette profonde déclaration de Moïse : « Et voici, tout était très bon, *omnia optima*. »

[1] Teller, *La plus ancienne théodicée* (en allemand), 1802, in-8°. Genèse, ch. I, v. 31.

CHAPITRE II.

> « La religion est la connaissance de tous nos devoirs, en tant que préceptes divins. Elle précède donc la croyance à l'existence de Dieu, et la morale conduit à la théologie sous le rapport pratique, bien que celle-ci soit et demeure un problème sous le rapport théorique. »
> KANT (1793).

Rappelons brièvement les résultats du vaste examen qui devait résoudre cette question capitale : *Que puis-je savoir?*

Les facultés de la raison spéculative ne s'appliquent légitimement et avec succès qu'aux phénomènes, aux faits sensibles, c'est-à-dire aux faits qui n'intéressent guère la véritable science. L'esprit humain s'égare dans un labyrinthe de contradictions dialectiques, dès qu'il prétend connaître les objets transcendants, les matières de la métaphysique et de la religion. Il faut donc marquer nettement et toujours respecter les limites de nos facultés. A cette condition seulement il nous est permis de croire à l'existence d'un monde dont il nous est impossible de rien savoir. Nous *pouvons* croire au monde invisible : mais *devons*-nous y croire ? Voilà dès lors ce qu'il nous reste à demander. Avons-nous des motifs considérables, non plus spécu-

latifs, mais pratiques, pour admettre la réalité d'un monde infini, parfait et divin? C'est ce que doit nous apprendre la raison pratique, en répondant à ces deux autres questions : *Que dois-je faire? Qu'osé-je espérer?*

La discussion de ces problèmes suivis et liés constitue ce que l'on a nommé depuis Kant la théologie morale, cette *éthico-théologie* longtemps opposée tantôt à la théologie métaphysique des cartésiens, à l'*onto-théologie,* tantôt à la théologie physique des wolfiens et des savants contemporains, à la *cosmo-théologie,* à la *physico-théologie.*

Mais le simple rapprochement de ces problèmes suffit pour faire soupçonner comment Kant tâche tour à tour de compléter sa *Critique pure* par sa *Critique pratique,* de remplacer le scepticisme de l'une par le dogmatisme de l'autre; puis de subordonner, soit franchement soit à la dérobée, les vérités de l'ordre religieux aux vérités de l'ordre moral, Dieu au devoir; enfin, de satisfaire à la fois la conscience prescrivant la sainteté et le penchant naturel au bonheur. « Fais tout ce qui te rend digne d'être heureux, nous dit Kant. La loi qui te commande cela est si impérieuse, si respectable, qu'elle te garantit en même temps les deux conditions, sans lesquelles il n'y aurait point d'accord possible entre la sainteté et le bonheur, savoir, l'existence d'un Dieu prêt à exécuter cette loi, et la réalité d'une vie future où le mérite sera exactement rémunéré. » C'est là une théorie très simple au premier aspect, mais qui n'en présente pas moins des éléments divers et même contradictoires. C'est surtout

une théorie infiniment chère à Kant, parce qu'elle contient non-seulement une de ces oppositions, de ces *antinomies* primitives dont notre philosophe était trop épris, mais une réduction, une conciliation sociale et applicable de ce qu'il appelle l'*antinomie de la loi morale.* Que signifie ce terme célèbre? Il y a combat entre la raison pratique qui décrète la liberté, la pureté morale, et l'amour de soi qui pousse au plaisir et à la félicité. Il y a trop souvent guerre ouverte entre deux impulsions, dont la première forme une législation propre et indépendante, une *autonomie,* et dont la seconde est une ordonnance étrangère et empruntée, une *hétéronomie.* La paix ou l'alliance, qui l'établira? Qui servira de médiateur? Le *souverain bien,* réplique le moraliste; et aussitôt voilà ce bien transformé en devoir, et chargé de légitimer le désir du bonheur, au moyen de deux suppositions inévitables. Celles-ci, connues sous le titre géométrique et bizarre de *postulats pratiques,* ont pour objet direct, l'une d'inviter à la sainteté, à *ce que nous devons faire,* l'autre de promettre la félicité, *ce que nous osons espérer.* Elles ont de plus un objet indirect, un but plus éloigné. La première, en posant, en entraînant avec soi le progrès infini de l'âme, son *immortalité,* complète la sphère de la moralité, et sert ainsi à lever la première partie de l'antinomie. La seconde, en exigeant un gouvernement juste, un ordre moral, c'est-à-dire, l'*existence de Dieu,* achève d'assurer notre félicité, et sert à réduire le second membre de l'antinomie. S'il n'y a pas d'immortalité pour l'âme humaine, s'il n'y a pas d'existence pour

Dieu, il ne peut y avoir ni sainteté ni félicité ; il ne peut y avoir aucune moralité véritable. Otez cette double condition, ce double *postulé*, et la vie morale ne sera plus qu'un vain mot. Mais si vous êtes hors d'état d'imposer silence au *dictamen* de la conscience, principe manifeste de cette déduction nécessaire, n'hésitez plus à consacrer la légitimité de si grandes réclamations, la solidité de ces grandes persuasions, la vie à venir et la Divinité !

Tel est, sèchement esquissé, le lien qui unit le côté négatif de l'entreprise kantienne à son côté positif. Tel est le mécanisme, moitié mathématique moitié pratique, de la théologie dite *morale*. C'est une *construction* singulière et intéressante, un tableau où l'on aperçoit l'originalité du peintre plus souvent que le mérite de la vérité, un rare et curieux mélange de subtilité scolastique et d'inspirations librement fécondes. Le mouvement que ce genre de religion produisit, il y a plus de cinquante ans, et dont nous sommes peut-être appelés à voir renaître quelques parties, fut un événement si décisif ; les ouvrages qu'il fit composer forment une collection si nombreuse, qu'il n'est pas permis d'en parler à la légère. Nous allons chercher à l'éclaircir, et à l'apprécier scrupuleusement, tant à l'aide des pages souvent excellentes de Kant [1], que

[1] Voyez Kant, *Critique de la raison pure*, chap. *Canon* ; — *Métaph. des mœurs* ; — *Crit. de la raison prat.* ; — *Crit. du jugement* ; — *Relig. dans les limites de la raison* ; — *Proleg. de toute métaphys. à venir*, § 48... Comparez les ouvrages de J. Schulze, Mellin, Kiesewetter, Rechlin, Reinhold père, Tilemann, Jacob, Schmidt-Phiseldeck, Sintenis, Simonis, Heydenreich et Fichte père.

par cette foule d'écrits où d'enthousiastes sectateurs s'attachaient à étendre et à propager la doctrine d'un maître austère, à la rendre soit plus claire et plus pénétrante, soit plus harmonieuse ou plus homogène.

On peut, ce nous semble, réduire à deux tous les genres de considérations par lesquels Kant et son école avaient coutume de soutenir les vérités religieuses, en les faisant dépendre des vérités morales. Dans l'un de ces ordres, c'est la raison pratique, dans l'autre, c'est la liberté morale, auxquelles tout se trouve rattaché ou assujetti. C'est que la raison pratique, d'après cette école, existe dans l'homme à côté d'une faculté qui peut devenir cause d'une nouvelle série d'actes et qu'on nomme la liberté.

La raison pratique se manifeste en nous avec l'autorité d'une législatrice souveraine, lorsqu'elle exige que nos actions soient conformes à la loi morale. Cette loi, d'ailleurs, est si absolue qu'on doit l'appeler un *impératif*, et même, puisqu'elle ne souffre aucune exception, un *impératif catégorique*. L'idéal de la moralité, c'est-à-dire d'une entière conformité de notre volonté avec la loi morale, voilà le but auquel la raison nous commande de tendre sans relâche. Or, comme un semblable idéal ne saurait être réalisé dans les limites étroites de la vie terrestre ; comme un progrès infini réclame une destinée infinie, la raison nous autorise à croire que notre carrière ne sera point interrompue, ou même terminée par la mort. Il y a plus : la raison ordonne en même temps que l'homme vertueux soit heureux ou le devienne un jour. Elle demande que le

souverain bien, cette union de la vertu et de la félicité, s'accomplisse pleinement; car elle demande que l'ordre moral soit une réalité. Mais y aurait-il ordre vraiment moral, s'il n'y avait tôt ou tard complète harmonie entre la moralité des êtres raisonnables et leur bonheur? Cependant cette harmonie, cet ordre, ce bien souverain, l'homme est incapable de les produire par soi seul : ce sont là nécessairement des œuvres d'un être parfait, infini en justice comme en puissance. L'auteur, le gardien du monde moral existe donc nécessairement. Admettre que la raison, en prononçant cette exigence, puisse faire une supposition absurde, c'est juger que les règles de mœurs tracées par la raison sont également absurdes; c'est renverser, c'est anéantir la nature spirituelle, la vocation sociale du genre humain.

Si la véritable dignité de l'homme consiste dans le gouvernement de soi-même, dans l'application des lois qui lui prescrivent de dompter et de diriger ses passions, dans une indépendance croissante à l'égard de tout ce qui est au-dessous de la raison, non-seulement le caractère propre de la moralité est la liberté, mais la liberté est inséparable de la constitution d'un être intelligent. Or, de deux choses l'une : ou cette liberté est fatalement produite par une nécessité aveugle, qui engendre et enchaîne toutes choses de toute éternité; ou elle remonte à une intelligence accomplie, source et modèle des perfections spirituelles et morales. La première de ces suppositions étant inconcevable, il faut embrasser la seconde, et avec elle toutes les régions

et toutes les conditions de cet ordre moral dont l'autorité agit si puissamment en nous. Le rapport entre le monde intérieur et sa cause invisible est tel que l'un disparaît avec l'autre, et que ceux qui refusent d'admettre un esprit absolument bon n'ont plus le droit de voir dans l'homme le membre d'un empire où dominent la raison et la justice, la liberté et la dignité.

Cependant, quelle que soit la forme dont ils revêtent une argumentation déjà pressentie par Cicéron et Lactance [1], Kant et ses disciples se gardent de lui reconnaître une force véritablement démonstrative, une portée *apodictique*, comme ils s'expriment. Ils ne lui accordent que la valeur et le rang d'une *croyance morale*. Une croyance semblable est néanmoins très précieuse à leurs yeux. Elle diffère d'une pure *théorie*, d'une simple *doctrine*, disent-ils, en ce que celle-ci peut être ébranlée par des difficultés spéculatives, tandis que la croyance en question est inattaquable du côté de son fondement, c'est-à-dire par la nécessité d'obéir à la loi morale. Elle ne saurait prétendre à l'autorité impersonnelle de la science, et s'énoncer en ces termes : *Il est certain* que Dieu existe. Mais elle brille d'une sorte d'évidence personnelle, qui permet à tout être moral de déclarer : *Je suis certain* qu'il existe un Dieu. Au point de vue pratique, cette espèce de certitude est aussi solide que l'évidence objective et scientifique, parce qu'elle égale en puissance la conviction que nous avons de la souveraineté des lois morales.

[1] Voyez Cicéron, *De senectute*, c. 23. Lactance, *De vita beata*, l. V, 9, 10

Cet éloge de la *croyance* devait paraître suspect à bien des admirateurs de Kant, et l'on comprend que Schelling, paraissant sur la scène philosophique en 1797, pouvait s'écrier : « Les postulats de la raison pratique ont cessé de jouer leur rôle [1]. » Plus on était attaché à la *Critique de la raison pure,* moins on devait accueillir le démenti que la *Critique de la raison pratique* était venue lui donner. La première avait accoutumé ses lecteurs à une circonspection froide jusqu'au scepticisme, la seconde tendait à les entraîner à une sorte d'exaltation stoïcienne. La première aboutissait à une protestation générale et constante contre toutes les vérités spirituelles, la seconde préconisait ces vérités en se bornant seulement à en changer l'expression ou l'exposition [2]. « Que vous semble, demandait le leibnizien Schwab [3], de ces deux bonnes sœurs qui se querellent toujours et se battent si bien ? »

Aussi la discussion porta-t-elle principalement, vers 1800, sur les contradictions qui déparent la théologie kantienne, sur les incohérences et les inconséquences qui, mettant les recherches pratiques de cette école en opposition avec ses travaux spéculatifs, affaiblissent les unes et les autres à la fois. Aujourd'hui ce ne serait plus assez de relever les erreurs, il faut de plus marquer les services que la morale de Kant est propre à rendre à la religion naturelle, spéculative ou pra-

[1] Schelling, *Écrits philos.* I, p. 133 (en allemand).

[2] Voyez, p. ex., Reinhard, *Syst. de mor. chrét.*, proleg. éd. III; — Rixner, *Hist. de la philos.* III, p. 305. — Schad, *Expos. popul. de la doctr. de Fichte*, II, p. 343.

[3] *Mémoires de l'Acad. de Berlin*, année 1798, p. 28 sqq.

tique, à cette religion universelle dont les divers systèmes sont des interprétations plus ou moins parfaites, et dont la destinée est loin de dépendre du sort des systèmes.

Commençons par imiter les antagonistes de Kant, en indiquant les vides et les défauts.

C'est l'autorité de la raison pratique qui sert de fondement à la théodicée morale. Or, qu'est-ce qui donne à cette faculté une suprématie totalement refusée à la raison spéculative ? C'est le caractère qui distingue la loi suprême de la vie pratique, l'*impératif catégorique.* Soit ! il y a en nous un pouvoir dictatorial qui commande de faire le bien, d'aspirer en tout à la vertu, à la sainteté... Mais à quel titre dès lors mettez-vous à côté de cette règle souveraine une autre injonction, le besoin d'être heureux ? De quel droit accordez-vous à ce besoin le même degré de puissance et de considération ? Il n'est pourtant pas exact que l'homme doive obéir à tous les deux également, et regarder la recherche du bonheur comme un devoir suprême. Si vous vous efforcez ici d'assigner un même rang au devoir réel et au devoir prétendu, c'est en vue de cette *antinomie* dont la réduction vous aidera à relever la double foi en Dieu et en l'immortalité de l'âme. Mais quelle confiance mériterait cette foi, si elle n'avait d'autre appui qu'un artifice dialectique, que l'arrière-pensée d'un moraliste qui ne craint pas d'altérer la nature des faits au profit de sa théorie ?

Supposons cependant que ces deux pouvoirs soient égaux : pourquoi demandez-vous ensuite que l'instinct

du bonheur se soumette au principe de sainteté? Au nom de quoi ce précepte peut-il prétendre à une telle prérogative? Se souvenant de ses distinctions spéculatives, Kant s'empresse de répondre : c'est parce que l'instinct n'est qu'une chose *subjective*... Mais si *subjectif* veut dire tout ce qui est inhérent à la constitution humaine, le précepte que vous intitulez l'*impératif catégorique* n'est-il pas de même une chose subjective? Oui, ce sont deux dispositions inséparables de notre nature, dans votre système même qui les transporte toutes deux dans le monde futur et infini. Il vous est donc très difficile d'exiger que l'une se soumette, se sacrifie à l'autre. Mais alors même que vous y fussiez autorisé, seriez-vous sorti de tous les embarras? Quel rapport établirez-vous entre les deux tendances? Le rapport de la cause à l'effet : la loi de vertu doit devenir source de la félicité, puisque le désir d'être heureux serait un fâcheux motif de sainteté. D'accord : la vertu produit le véritable bonheur; mais ce bonheur, tout intérieur et spirituel, est très différent du bonheur mixte de votre *antinomie*.

C'est là une des parties les plus faibles de la théologie morale. Là, de quel genre de bonheur s'agit-il en effet? Dans l'intérêt de son échafaudage, Kant enveloppe sa parole d'un vague extraordinaire à l'égard de cette notion; il la laisse flotter depuis les dernières limites du plaisir sensible jusqu'aux extrêmes de la béatitude. On devine les motifs de cette indécision. C'est que l'auteur n'aurait plus eu de dualité à réduire, plus d'antinomie à concilier, s'il eût défini nettement

le bonheur par les jouissances désintéressées de l'âme. On devine aussi les reproches que cette incertitude volontaire lui attira de bonne heure. Ce stoïcien, si platonique même dans ses vues sur le monde à venir et sur le progrès infini de l'esprit; cet ennemi de la sensualité, ce contempteur du corps, qui pensait qu'il n'y a ni plaisir ni intérêt « à traîner avec soi un corps qu'on n'a jamais appris à chérir durant cette vie [1], » s'est vu accusé de matérialisme, de confondre la satisfaction des sens avec celle de l'esprit, de faire du bonheur le principal et de la sainteté l'accessoire, « de ne regarder au ciel qu'afin qu'il arrose et féconde la terre [2]. » Nous n'avons pas dessein de renouveler ces griefs : qu'ils nous servent seulement à constater d'abord le vice qui ronge la base de cette théorie, puis le tort qu'avait Kant d'asseoir sur une base semblable une croyance aussi importante que celle du législateur moral.

Il y a quelque vague aussi en ce qui touche l'idée de la liberté. Tantôt Kant se borne à la poser comme un fait d'expérience inébranlable, en disant : « Il y a une volonté pure. » Tantôt il la présente comme une condition dépendante de la loi pratique, comme une espèce de corollaire de l'*impératif catégorique*. On ne peut que l'approuver, lorsqu'il envisage la liberté, la *causalité* morale, comme une donnée primitive et incontestable, comme un élément *virtuel* de notre nature,

[1] *La Religion dans les limites de la raison*, p. 182 sqq. (en allemand.)

[2] Schelling, *Du moi*, § 14. Schad, *l. l.* II, p. 243 sqq. Jenisch, *Expos. crit.* p. 157.

que la raison *pratique* ne saurait nier ou méconnaître. Mais que doit-on penser alors des critiques spéculatives qui avaient essayé d'ébranler cette conviction, autant que la croyance en Dieu ? Kant retombe dans la sphère de ces critiques, quand il s'efforce de *déduire* la liberté, ou de la prouver par l'analyse de la loi morale. « Cette loi, dit-il, nous ordonne d'être libres, c'est-à-dire, de nous affranchir du monde sensible. Or, puisque nous *devons* être libres, nous *pouvons* l'être. » Pourquoi pouvons-nous ce que nous devons ? Parce que, s'il en était autrement, la législation morale serait une triste et absurde iniquité. Quelque admiration qu'ait inspiré pour notre moraliste ce rapprochement intime du pouvoir et du devoir, nous regrettons doublement qu'il ait eu besoin d'appuyer le sentiment de la liberté sur un raisonnement qui impliquait le dogme de la justice de Dieu, avant qu'il ne se fût encore servi de l'idée de liberté pour établir l'existence de Dieu. Tant la confusion était difficile à éviter, après un divorce si éclatant entre la spéculation et la pratique.

Cette confusion peut du moins contribuer à nous instruire. Elle témoigne qu'il n'est pas donné à l'esprit humain de scinder ainsi la matière de ses études les plus hautes. Oui, en dépit de toute l'habileté de son auteur, la théodicée morale concourt à fortifier, à absoudre cette théodicée spéculative qu'elle devait proscrire ou remplacer. C'est qu'au fond elle présuppose celle-ci, et se compose d'éléments du même ordre. L'inflexible Kant, il est vrai, continuait à répondre que ce qui est admissible dans le domaine pratique serait insupportable dans la sphère spéculative. Mais ses disciples, voyant l'analogie des données qui constituent l'une et l'autre théologie, et craignant que la condamnation de l'une n'entraînât l'affaiblissement de l'autre, n'osaient plus souscrire à l'arrêt que le maître avait rendu en ces termes : « Toute preuve de l'existence de Dieu, hormis la preuve *morale*, est incertaine et incomplète [1]. » Ils se contentaient d'une assertion moins exclusive : « La preuve morale est la seule, disaient-ils, qui décide entièrement la question de l'existence divine, mais les autres preuves sont nécessaires pour rendre compte des attributs non moraux de Dieu, de ses attributs en quelque sorte physiques et métaphysiques [2]. » Ils n'étaient pas encore assez francs, ou assez dégagés de l'esprit de secte, pour reconnaître combien leur théologie était redevable à celle de leurs adversaires. Ceux-ci pouvaient se montrer plus reconnaissants, en avouant que la preuve morale, par une sorte d'effet rétroactif, venait ajouter considérablement à la valeur des autres preuves ; et voici comment ils devaient établir cela. Vous affirmez justement que l'étude des lois morales vous oblige d'admettre un être qui veille à l'exécution de ces lois : pourquoi n'affirmerions-nous pas à notre tour que l'étude des lois physiques et intellectuelles conduit forcément à un être qui promulgue et applique ces lois ? Pourquoi ce qui convient au monde moral ne s'étendrait-il pas à l'uni-

[1] *Critique de la raison pratique*, p. 251 sqq.

[2] Voyez les ouvrages de morale et de théologie de Staeudlin, de Tieftrunk, etc.

vers physique et à l'ordre intellectuel? Le principe qui vous guide dans vos raisonnements pratiques ne diffère qu'en apparence de la règle qui préside à nos inductions spéculatives. Puisque votre principe est inébranlable, notre règle peut-elle être si trompeuse et si impuissante? La différence n'est qu'apparente, en effet; car, laissant de côté le cadre inutile et l'embarrassant mécanisme de votre *antinomie,* vous suivez une marche semblable à nos procédés. Du fait de la loi morale vous passez à l'idée de la Divinité, comme à son antécédent logique ou historique. Il est vrai que vous n'employez pas le mot d'antécédent, vous préférez celui de condition, de *postulat* : mais qu'importe le mot? Transformez l'antécédent en corollaire, en appendice, en conséquent; jamais vous ne parviendrez à en changer la nature. La méthode que vous observez, en déclarant que l'ordre moral est inexplicable et nul, s'il n'est sanctionné par un Être moralement parfait; celle que nous observons en soutenant que la nature, l'histoire, la raison même sont inconcevables et chimériques, si elles ne procèdent d'un Être spirituellement parfait, ce sont deux usages d'un principe unique. Le législateur qui sanctionne, et le créateur qui organise ne sauraient tirer leur autorité que d'une même source, de l'incomparable privilége d'auteur. Cette autorité, nous la proclamons sous deux formes différentes, mais sous l'empire du même principe, du principe de causalité.

La théologie morale confirme encore plus directement la théologie spéculative, en ce qu'elle s'en appuie tacitement, et ne peut s'en passer. Quand même elle eût suffi pour prouver que la foi en Dieu est indispensable à l'accomplissement de la loi morale et de notre destinée présente et future, elle n'eût pas encore constitué une théodicée complète; car elle n'eût montré, ni que l'Être qu'il s'agit d'admettre peut exister réellement, ni que cet Être doit satisfaire les désirs dont la vivacité nous porte à supposer son existence. Si elle tient à nous rassurer sur ces points essentiels, elle a besoin d'emprunter les motifs mêmes, pour lesquels la théologie spéculative croit en un Dieu souverainement sage, puissant et bon, et de puiser avec celle-ci dans ces sciences physiques et mathématiques, dont elle a commencé par décliner la compétence, par répudier le concours. Où donc a-t-elle pris l'idée même d'un Dieu? Ce ne saurait être dans le seul précepte de sainteté, ni dans le seul instinct de bonheur. D'où tire-t-elle cette notion d'un Être souverainement juste, bienveillant et intelligent, disposé à maintenir ou à rétablir l'équilibre entre le mérite et la félicité? Si c'est de l'esprit humain, il ne fallait pas interdire à celui-ci de chercher l'action de ce même Être ailleurs que dans l'ordre moral. Si ce n'est pas de l'esprit humain, c'est de l'ensemble ou des détails de cette création si pleine de desseins de convenance et de sagesse. Il est très probable que c'est de l'une et de l'autre source, puisque Kant a pleine confiance ici dans la raison, et puisqu'il est persuadé que l'amour du souverain bien ne nous ayant pas été donné en vain, toutes les dispositions de l'ordre moral n'ont pas été

faites sans un but déterminé. Kant ne s'avise pas de dire : Nous croyons à la réalité des choses que nous désirons, parce que nous les désirons. Kant recourt donc secrètement aux considérations, aux évidences, aux analogies qu'il avait si fièrement repoussées. La conviction qu'il prise seule implique donc, ou entraîne après elle les croyances qu'il avait tant dédaignées, et sans lesquelles elle manquerait de lumière et de consistance [1]. Qu'il le sache ou qu'il l'ignore, il mêle et accommode sans cesse à sa théorie favorite tel ou tel élément de l'ancienne théodicée, et consacre celle-ci par des adhésions involontaires mais très significatives. C'est ce qu'il fait jusque dans l'exclamation célèbre où il résume sa foi [2] : « Le ciel étoilé au-dessus de moi, et en moi la loi morale. » Confession qui s'incline malgré elle, non-seulement devant l'autorité de la physique, des mathématiques et de la logique, mais devant celle de la psychologie et de la métaphysique, devant celle même de la théologie de Descartes et de Leibniz.

Aussi considérons-nous Kant comme le continuateur de ces grands hommes, plutôt que comme leur adversaire. Nous l'avons déjà dit, ce fut à Rousseau qu'il emprunta visiblement le fond de sa preuve de l'existence de Dieu [3]. Ajoutons que cette preuve est préci-

[1] Voyez de remarquables observations, faites en ce sens par l'habile docteur Flatt, dans ses *Lettres sur le principe moral de la religion* (1789), et dans son traité *Sur le fondement de la croyance en Dieu* (*Magazin* de Süsskind. P. II).

[2] *Critique de la raison pratique*, v. fin.

[3] Voyez ci-dessus, p. 259.

sément celle que Hume avait particulièrement attaquée dans son *Essai sur l'immortalité de l'âme* [1]. Si la forme, la structure de ce raisonnement doit être abandonnée ou redressée, ses matériaux peuvent être conservés et servir à compléter le théisme moderne. Deux parties surtout méritent d'être mises en honneur : l'étroite liaison de la foi en Dieu avec la loi morale, et l'union non moins intime de cette foi avec la croyance à une vie future.

Est-il nécessaire de montrer qu'il était à propos de combler une lacune laissée par la théodicée de Leibniz, en rattachant cette croyance, cette espérance, cette possession anticipée de la vie éternelle, à la foi par excellence, à la confiance en Dieu et en la vérité éternelle ; et en l'y rattachant par le plus beau et le plus solide des liens, celui de la sainteté ?

En appuyant la religion sur l'autorité de la loi morale, ou en expliquant le devoir par Dieu, Kant rendait un service plus utile encore. Le caractère impératif de cette loi est tel, en effet, que ni les sceptiques ni les panthéistes ne sauraient le contester avec succès. Comment renverseraient-ils donc ce qui en découle logiquement ? Ce mur d'airain, comme Kant s'exprime,

Hic murus æneus esto
Nil conscire sibi, nulla pallescere culpa ;

cette conscience du juste et de l'injuste, les sceptiques tentent de l'interpréter diversement en théorie. Mais il faut voir de quelle manière leur conduite l'inter-

[1] Voyez ci-dessus, p. 282.

prète. Or, celle-ci la traite comme une réalité, comme un principe d'action, comme une puissance : elle y défère en s'y conformant. Le plus irrésolu des douteurs vit en société, aspire au bonheur, exige des autres qu'ils ne troublent point sa tranquillité, consent à ne pas troubler la leur, consent même à soumettre ses rapports avec eux à une règle invisible qui détermine les devoirs et les droits, et qui les marque d'une empreinte ineffaçable, également invisible, qu'on appelle le respect. Pourrait-il ensuite faire passer cette règle pour une convention, une invention, pour un caprice ou un phénomène passager? L'empire qu'elle exerce sur l'âme humaine étant absolu, le pyrrhonien tâchera vainement de glisser quelque motif de doute entre la loi et notre volonté. Il y a là je ne sais quelle relation d'identité entre le *sujet* qui obéit et l'*objet* que celui-ci doit *réaliser* en obéissant. Tous les deux sont de même nature, intérieurs et spirituels ; le rapport qu'ils soutiennent est des plus directs, des plus *purs*. C'est l'essence même de la raison qui commande à l'être qu'elle anime ou constitue, de l'exprimer, de la réaliser par une vie raisonnable, par une suite d'actes et de mouvements qui la manifestent et l'appliquent, à peu près comme l'œuvre de l'artiste révèle et effectue sa conception et son génie. Mais si l'obligation attachée à la loi morale n'est pas l'ouvrage même de l'être qu'elle domine, si elle ne vient pas de l'homme ; d'où vient-elle ? Kant poursuit l'induction : ce qui est intelligence et liberté ne peut pas remonter à une force sans liberté et sans intelligence, à la nature physique ; la

loi morale proclame donc un législateur moral. Le sceptique repoussera probablement une telle conclusion ; mais il avouera du moins l'impuissance d'en nier les prémisses.

Le panthéiste ne les niera pas davantage, quand même il refusera d'en conclure une Divinité morale et individuelle. Si la volonté véritablement libre, digne d'elle-même et de la raison qu'elle sert, ne conçoit pas, ne désire pas d'autre bien souverain que la félicité qui accompagne la vertu :

Ipsa quidem virtus sibimet dulcissima merces ;

si elle tend, par toutes les voies de son activité supérieure, à l'accomplissement de l'ordre moral ; si cette tendance éclatante est à ce point impérieuse et universelle, que le *moi* ne peut pas ne pas y céder ; la puissance qui en est l'origine pourrait-elle être elle-même privée de volonté et incapable de sainteté ? Ou la liberté et la vertu sont deux illusions, ou elles ont une autre cause que cette nécessité, mécanique ou dynamique, qui doit dominer et expliquer la nature passive et sensible. La volonté seule peut rendre compte de la volonté, et s'il est impossible de nier la liberté humaine, il faudra bien accepter la liberté divine. A bien voir, en aspirant à la perfection morale, en aimant et cultivant la justice, l'homme cherche à s'unir à Dieu, au principe même de la justice, à son type vivant, à son ineffable plénitude. Le panthéiste est d'avis qu'il n'y a rien hors de Dieu, par conséquent ni vertu ni bonheur dont Dieu ne soit la source ou

l'objet. Qu'il fasse un pas de plus, en reconnaissant que l'exercice de la justice, étant chose essentiellement personnelle et volontaire, entraîne la personnalité en Dieu comme chez l'homme, et demande, à moins d'être dénué de modèle et d'appui, un Dieu parfaitement saint, en même temps que distinct de cet être si imparfaitement vertueux qui est l'homme.

Voilà de quelle manière Kant poursuit l'œuvre commencée par Descartes et par Leibniz. Tous les trois établissent la religion philosophique sur le témoignage intérieur, sur l'une des dispositions fondamentales de l'esprit humain. Descartes avait interrogé de préférence la raison rappelée à elle-même, la pensée pure; Leibniz avait consulté l'intelligence appliquée à l'étude de l'univers et d'elle-même. Kant écoute plus docilement les facultés et les besoins pratiques de l'âme, la volonté et ses lois. Mais tous les trois, partant ou s'appuyant de la conscience humaine, sont psychologues avant d'être théologiens. Kant l'avoue hautement: Notre manière de connaître Dieu, dit-il, est nécessairement sujette à l'*anthropomorphisme*, parce que nous ne pouvons attribuer à Dieu que ce qui est en nous; mais il n'en résulte pas qu'elle doive infailliblement dégénérer en *anthropopathie*, car notre entendement est très capable d'en écarter tout élément défectueux et mauvais. Tous les trois enfin tirent de la nature humaine une mesure, une pierre de touche, pour apprécier tous les genres de piété et de culte. Si Descartes et Leibniz sont unanimes à déclarer, après saint Thomas d'Aquin, que, « tout ce qui est contraire aux principes

naturels de la raison étant contraire à la divine sagesse, » la véritable religion se distingue par ce qu'elle favorise le développement spirituel, le progrès de la lumière et du savoir; Kant incline surtout à reconnaître la piété à ce signe qu'elle protége et avance la moralité, la dignité et la liberté intérieure, la justice et la charité sociales. Toute institution, toute doctrine, naturelle ou positive, qui contredit manifestement les préceptes clairs de la morale éternelle; celle, par exemple, qui permet à ses fidèles de manquer de parole, ou de se livrer à l'impureté, n'est pas seulement immorale, mais irréligieuse; elle blesse la sainteté qui constitue Dieu, que l'homme doit acquérir, et qui est le commun but de la morale et de la religion : tels sont le *critérium* et la *norme* de la théologie kantienne.

Au moyen de cet instrument, elle relève et restaure tout ce qu'elle avait d'abord ruiné ou démoli. Après avoir durement traité la *théodicée* de Leibniz, Kant n'hésite pas à l'imiter, avec cette différence toutefois qu'il borne au domaine de l'action pratique ce que son devancier avait appliqué à toutes les parties de la création. Au lieu de puiser avec Leibniz la théorie des attributs divins dans les leçons réunies de la spéculation et de l'expérience, de la raison et de l'univers, Kant se contente de la tirer des conditions de la vie morale, des nécessités et des fins de ce qu'il nomme le *royaume de l'esprit*, ce royaume qui embrasse les objets que Leibniz avait plus spécialement rassemblés dans son *règne de la grâce*. Ainsi, Dieu est un, dit Kant, parce

que l'unité de l'ordre moral est incompatible avec la pluralité des dieux. Dieu est saint, juste et bon, parce que notre vertu et notre bonheur seraient incomplets, peut-être impossibles, sans la persuasion qu'il y a une bonté, une justice, une sainteté accomplies. Dieu peut et sait tout, parce que le gouvernement des êtres moraux exige la toute-puissance et l'omniscience. Dieu est présent en tout lieu, en tout temps, parce que son assistance est indispensable à cet accord de la liberté intérieure avec la nature extérieure, que réclame l'accomplissement de la destinée humaine ou du bien souverain.

L'exemple donné par Leibniz, et qu'il avait si fort blâmé comme métaphysicien, Kant le suit également, en qualité de moraliste, sur deux autres points extrêmement délicats. Non-seulement il cherche à résoudre le problème du mal, mais il tâche d'accommoder ses doctrines aux idées et aux institutions chrétiennes, qui se rapportent si directement à ce vaste et difficile problème. Ce double effort, tenté par sa *Métaphysique des mœurs* et par son traité *De la religion renfermée dans les limites de la raison*, est un hardi essai d'interprétation, qui atteste autant de connaissances très variées que de patience et de sagacité, mais qui devait produire un bizarre assemblage de philosophie morale et d'histoire évangélique, de rationalisme abstrait et de symboles positifs, de vérités psychologiques ou physiques et de formules dogmatiques ou canoniques. L'arbitraire des procédés l'y dispute à la finesse d'analyse et à la noblesse d'intention.

Il y a du mal en l'homme, dit Kant, et même un *mal radical*, qui, en empoisonnant jusqu'à la source de la loi morale, a placé l'agent dans un état de perversité et de *coulpe*. Comment en sortir ? Qu'est-ce qui surmontera le mauvais principe ? Le bon principe, l'instinct du bien, cette vertu dont le germe se trouve originellement à côté de la tendance au péché. Il faut donc qu'une lutte s'établisse entre ces deux inclinations opposées, qu'une révolution s'opère, que le bon penchant l'emporte pour toujours sur le mauvais. Cette victoire, cette révolution même nécessite l'influence permanente et décisive d'une institution. La religion, c'est-à-dire l'établissement du royaume de Dieu, est-elle autre chose qu'une institution semblable ? Elle restaure en nous l'intégrité et la pureté de la loi morale, et par là le caractère d'humanité parfaite ; elle prépare, elle amène une nouvelle naissance, une création nouvelle. Ce *royaume de Dieu*, ce *règne de l'esprit*, qui est la véritable église, la société ou la cité morale, la *république éthique*, ne constitue pas seulement le gouvernement de la Providence, tel qu'il se manifeste et dans la destinée des individus et dans la marche de l'histoire, mais la révélation mosaïque et chrétienne elle-même, telle que le moraliste et le sage doivent l'interpréter ou la comprendre. Le personnage le plus éminent de cette révélation, Jésus-Christ, devient ainsi « l'idéal réalisé de la raison pratique, » le représentant le plus complet, le plus parfait exemplaire de cette absolue sainteté qui est le terme souvent ignoré des mouvements spirituels de l'humanité. Tout ce qui regarde le Christ,

les mystères et les miracles, les faits et les traditions les plus extraordinaires, peuvent être expliqués ou doivent être justifiés, non pas historiquement, parce que les causes en sont *transcendantes* ou inaccessibles, mais *moralement*, parce que les effets en sont conciliables avec les vues d'un Dieu juste et bon, comme avec les intérêts moraux du genre humain.

C'est là ce que l'on a nommé l'*exégèse pratique*, l'*herméneutique morale*, c'est-à-dire, une méthode d'interprétation propre à donner un sens applicable et usuel à tous les dogmes révélés, sinon une raison naturelle, sensible aux événements merveilleux. La règle qui domine cette méthode, c'est que l'*unique chose nécessaire* est l'amélioration pratique du *moi*, le progrès moral de la société; c'est que les choses qui ne se rapportent pas clairement à cette fin principale sont inutiles, indifférentes, indignes de la confiance et du respect des hommes. Les suites d'une méthode si exclusive, d'un point de vue si borné devaient être très considérables, surtout lorsque les théologiens qui les recommandaient s'appelaient Staeudlin ou Paulus, Ammon ou Wegscheider. Quant au côté solide ou grand qui avait gagné tant d'habiles et savantes personnes, il serait superflu de le faire remarquer; mais il convient d'y noter deux graves inconvénients. L'un consistait à dénaturer l'élément positif et historique du christianisme et même du mosaïsme; l'autre menait à dessécher, à appauvrir le sens religieux et la piété naturelle : par l'un et par l'autre on violait les lois mêmes de la science et de la sagesse. La science n'exige-t-elle pas

avant tout un esprit intègre et impartial, jaloux d'écarter toute préoccupation étrangère, et attentif à rendre la vérité exactement et pleinement? Si la sagesse conseille à tout le monde, même pour les études les plus nobles, le soin d'éviter l'intempérance, l'exagération, les desseins à outrance; combien ce précepte doit-il être particulièrement sacré à ceux qui prétendent ériger la morale en législatrice, en régulatrice de tous les genres de connaissances et de cultes? Est-ce enfin une philosophie complète et tout à fait scrupuleuse, celle qui passe sous silence ou qui travestit tel élément de la réalité, tel besoin essentiel de la nature humaine? A-t-elle le droit de soutenir qu'elle se fonde spécialement sur l'observation psychologique de l'homme et de la société? L'opinion étendue et imposante, à laquelle nous osons adresser ces reproches, est aussi connue sous le titre de *rationalisme chrétien*. Ce titre n'eût pas été reconnu par les Descartes et les Leibniz, parce qu'il n'exprime dans leur plénitude ni la raison, ni le christianisme. L'Évangile, en se prononçant soit sur l'essence de Dieu, soit sur la constitution de l'homme, soit enfin sur l'origine et la mission du médiateur, du Christ, se garde bien de réduire toutes ses leçons à la majesté de l'ordre moral, au combat de la loi morale avec les instincts de la sensibilité, et enfin à la conciliation qu'opère entre ces deux puissances la perspective d'une vie future et d'une intervention divine. La raison, si elle tient à tout voir, sinon à tout comprendre, et si elle répugne à se contenter d'un développement *unilatéral* et *uniflore*, se montre plus large

et plus libérale qu'un système dont l'effet inévitable est, non-seulement de défigurer la foi populaire des nations les plus éclairées, mais de ne rendre suffisamment compte ni de l'empire exercé par les cultes divers qui se sont succédé dans l'histoire, ni du rôle que le sentiment religieux joue dans l'ensemble de la civilisation. Un rationalisme pareil, dût-il se prendre pour une *gnose* supérieure, n'est pas assez raisonnable : il est aisé de le montrer. De ce que la vie religieuse est ou doit être morale, suit-il qu'elle doive s'absorber dans l'accomplissement des préceptes moraux ? C'est confondre tantôt la partie avec le tout, tantôt une conséquence avec son principe. La sphère religieuse contient des mouvements, des vues, des productions, que ne possède pas la sphère morale. Ce sont deux terrains qui se touchent par mille endroits, par une influence heureusement réciproque et continuelle, mais qui n'en sont pas moins distincts et quelquefois contraires. La piété se compose d'éléments que l'on ne rencontre pas dans la justice, quoique la justice doive conduire à la piété et en émaner. L'esprit d'amour filial, d'adoration et de bénédiction, de prière et de contemplation, d'enthousiasme et de résignation, cet esprit qui fait le caractère de l'âme pieuse, diffère dans la réalité de ce qui distingue l'âme juste, de l'inflexible attachement au devoir, à l'équité sévère, au respect des droits d'autrui. Le stoïcien, si proche qu'il soit de cette grandeur par laquelle il s'élève au-dessus de lui-même, *exsurgit supra se ipsum*, selon Sénèque, ne ressemble pas en tout au chrétien et au platonicien,

encore qu'il combatte aussi l'épicurisme. Constituer le stoïcisme en type de la vie spirituelle, ce n'est pas seulement subordonner la doctrine religieuse au code de la morale, c'est sacrifier une partie considérable de la religion, c'est écarter ou méconnaître cette tendance intime et affectueuse, mystique et poétique, qui lie les vives croyances à l'imagination et aux beaux-arts, aux admirations de l'esprit, aux besoins de la tendresse, aux libres aspirations vers tout ce que la création et l'humanité offrent de sublime, d'infini, de divin. Il y a plus : outre qu'on mutile et qu'on refroidit ainsi la piété, on enlève à la morale même un de ses ressorts les plus énergiques. Combien la pratique de la justice a besoin d'être stimulée et soutenue par les dispositions et les motifs propres à la piété, par le sentiment de la présence de Dieu, et même par les habitudes d'une édification régulière, d'un culte fraternel et public ! En dédaignant ces secours précieux, en réduisant tous les rapports de l'âme avec Dieu au seul et strict accomplissement du devoir, le philosophe réussit peut-être à combiner une religion d'abnégation, qui sache résister aux passions, s'abstenir du mal et se soumettre au bien ; mais il se condamne certainement à une religion négative, sans initiative, sans fécondité comme sans charme, à l'aride et impassible religion du *veto*. Kant lui-même en convenait : « Une déité si rigoureuse, disait-il, aura toujours peu d'adorateurs. »

Cet aveu était une prévision que l'événement ne tarda pas à justifier. La théologie morale, provoquant

une réaction puissante en sens inverse, dut faire place à une théodicée intuitive, inspirée, où l'amour et la contemplation, le sentiment et l'imagination se mêlaient diversement pour produire différentes sortes de mysticité, et particulièrement cette opinion, nombreuse en Allemagne, qu'on a nommée l'école *romantique*. Hamann, Herder et Jacobi comptent, aussi bien que Schelling, parmi les auteurs de ce grand et fertile mouvement. Le plus éminent des disciples immédiats de Kant, Fichte, en fut lui-même un auxiliaire actif, ayant commencé par admirer Epictète et fini par chérir saint Jean.

LIVRE VI.

—

FICHTE.

> « Le rationalisme de Fichte est plus décidé que celui de Kant; mais, ne pouvant expliquer le monde réel par le seul mouvement de la pensée, il le nie théoriquement, et ne l'admet que sur la foi de la raison pratique... Fichte professe une sorte de panthéisme moral. »
>
> J. WILLM.

Si nous devions retracer les destinées de la philosophie religieuse chez les Allemands, nous serions tenus de montrer ici tout ce que firent tant d'esprits distingués, soit pour redresser et perfectionner la doctrine de Kant, soit pour la modifier avec quelque originalité. Mais il nous faut choisir parmi cette légion de continuateurs ou d'imitateurs, de commentateurs serviles ou de libres interprètes [1], en qui l'enthousiasme d'école monta d'abord jusqu'à l'ivresse, à une sorte d'idolâtrie aussi fanatique qu'amusante, et dont quelques-uns n'avaient pas craint d'écrire « que Kant

[1] Schulze, Kraus, Maimon, Kiesewetter, Born, Erhard, Schmid, Buhle, Beck, Tennemann, Snell, Mutchelle, Bendavid, Krug et tant d'autres noms connus en Allemagne.

était venu achever le grand ouvrage commencé par Jésus-Christ. » « Si le Christ nous a manifesté Dieu en chair, Kant l'a manifesté en esprit. » Nous regrettons de ne pouvoir faire connaître, ni Jacob défendant la théologie kantienne en Russie et cherchant à l'allier avec l'ancienne théodicée ; ni Tieftrunk applaudi par l'université de Halle pour son habileté à combiner la morale *critique* avec les dogmes de l'église luthérienne; ni le sentimental admirateur de Klopstock, Heydenreich, cet adversaire brillant et déclamatoire de l'athéisme ; ni même le sobre et judicieux Reinhold, qui tenta de prouver à Lavater qu'il fallait concevoir Dieu comme l'ordre moral personnifié, et à Fichte qu'il fallait y croire comme à une réalité vivante. Si nous osions franchir les limites de notre sujet, nous ferions une exception en faveur d'un digne compatriote de Schiller et de Schelling, du wurtembergeois Bardili, ce géomètre inflexible qui prétendait ramener l'idéalisme kantien à l'idéalisme de Descartes, et qui devenait ainsi le précurseur de Hegel. S'appuyant sur le caractère absolu des catégories logiques, sur ce qu'elles ont de nécessaire et d'identique, mais transportant ensuite ce caractère aux objets mêmes de la connaissance, au monde réel, Bardili voyait partout, hors de l'homme comme dans l'homme, un élément commun et universel, la pensée, qu'il qualifiait de *neutre*, qu'il nommait parfois l'*identité*, et qu'il transformait en Divinité même, parce qu'il lui semblait impossible de ne pas considérer Dieu comme l'unité immuable et infinie, présente et essentielle à toutes

choses. Dieu lui paraissant ainsi le principe objectif des choses et le principe subjectif de l'esprit, il n'hésitait pas à remplacer le *Tu dois agir* de son maître par un précepte spéculatif : *Il faut penser, Cogita!* Ce précepte, ajoutait-il, implique l'existence de Dieu. Toute pensée s'exerce sous l'empire de la loi de l'identité, de l'homogénéité du général et de l'individuel. Or, Dieu n'est autre chose que l'être éternellement identique à soi-même ; et reconnaître ce rapport, c'est avouer que Dieu existe [1].

En présence de pareilles affirmations, annoncées comme autant d'applications ou de développements légitimes de sa propre doctrine, Kant dut éprouver de pénibles mécomptes. « Dieu nous garde de nos amis, répétait-il dans ses dernières années ; car il est moins difficile de se défaire de ses ennemis. » Ce que ceux-ci avaient pu dire de la philosophie critique, l'auteur de cette philosophie finit par le penser de plusieurs théories de ses élèves : « Elles feront époque dans l'histoire des écarts de l'esprit humain [2]. » A la tête de ces théories figurait celle de son plus puissant successeur, de ce disciple à quelques égards supérieur, dont l'ardente parole devait aussi susciter une école fervente et dévouée ; de ce courageux, superbe et entraînant Fichte, que l'on a comparé à Pascal et qui pouvait dire à Kant : Comme Descartes et Malebranche,

[1] Voyez ses *Principes de logique* (1800), *passim*, partic. p. 263. sq. Comp. Sigism. Beck, *Propédeutique*, § 180 sqq.

[2] Voyez, p. ex., Eberhard, *Arch.* P. II, IV, p. 60. Comp. les travaux polémiques de Reimarus, Selle, Schwab, Nicolaï, etc.

nous nous sommes rencontrés plutôt que suivis. C'est que Fichte, ne se bornant plus à modifier extérieurement le système de Kœnigsberg, lui fit subir plusieurs transformations intérieures. D'après ce système, la pensée ne garantit que la pensée. La pensée fait plus, ajouta Fichte, la pensée donne l'être, l'univers et Dieu. Voilà comment Fichte prépara les théories qui ont rendu célèbres Schelling et Hegel, l'un soutenant que l'être reproduit l'idée, l'autre avançant que l'idée est l'être même.

S'il est visible que Fichte n'eut jamais qu'un désir dominant, celui d'organiser la science que Kant avait ébauchée et où il avait laissé subsister plusieurs contradictions incompatibles avec l'unité scientifique; il est notoire aussi qu'il changea de méthode et de vues, durant le cours de cette entreprise laborieuse. Mais ce qui ne fut pas moins constant, à travers toutes les phases que son génie parcourut, c'est le rapport étroit qui unit toujours sa doctrine et sa vie. Jamais la manière d'agir et sentir, jamais la conduite et l'âme ne furent séparées chez lui de la manière de penser et de voir. Ce qu'il croyait était en même temps le nerf de sa volonté, le souffle et l'inspiration de son existence entière. Prenant au sérieux tous les mouvements de son intelligence, il voulait vivre de ce qu'il concevait, et faire vivre ce qu'il savait, comme il ne voulait savoir que ce qu'il pouvait aimer, admirer et pratiquer. Ce n'était pas là l'héroïque effet d'un parti pris, c'était le propre de sa nature même, où le sentiment de la valeur morale, de la dignité personnelle, se confondait

avec une telle hauteur de pensée, avec une hardiesse de spéculation si intrépide, qu'elle pouvait sembler la résolution d'un caractère indomptable. La destinée, il est vrai, avait surtout contribué à l'accroissement de cette énergie, de cette trempe primitive. Fichte avait eu longtemps à combattre, non-seulement des adversaires et des ennemis, mais les soucis et la misère, le froid et la faim. Avant de lutter pour la liberté de penser et pour l'indépendance de sa patrie, il avait, pour s'assurer le pain du jour, enduré toutes les rigueurs matérielles et sociales; et de tant d'épreuves diverses, il était sorti plus vigoureux, plus courageux, plus convaincu de ce que peut et vaut la noblesse d'âme. Aussi ne saurait-on contempler, sans être à la fois touché et fortifié, le tableau de ses souffrances et de ses victoires, naïvement et modestement tracé dans cette *Vie et Correspondance*, qu'a publiée le fils qui porte si convenablement son illustre nom.

Ce fut un obscur village de la Haute-Lusace, Rammenau, qui vit naître Jean-Théophile Fichte le 19 mai 1762; mais ce fut à Berlin qu'il mourut le 28 janvier 1814, entouré de la sympathie et de l'admiration publiques. C'est dans la riante et paisible université d'Iéna qu'il avait fait ses études, et c'est là qu'il revint en 1794, après maintes courses et maintes mésaventures, accompagné de la nièce de Klopstock qu'il avait épousée à Zurich. Iéna et Weimar, si proches voisins, vivaient alors dans une étroite intimité, grâce à la présence de tous ces hommes éminents, aussi recherchés à la cour d'un prince supérieur, que chers et

nécessaires à la *jeunesse académique*, selon l'expression consacrée en Allemagne. Fichte vint enseigner avec grands applaudissements la philosophie et la morale sous les yeux de Gœthe et de Schiller, des Schlegel et des Humboldt. Deux ans auparavant, venant de Varsovie, il avait été voir Kant, dont la seconde *Critique* avait produit en Fichte une véritable révolution, en l'affranchissant du joug de Spinosa, de l'abstrait panthéisme de l'*Ethique*. « Je vis dans un monde nouveau, avait-il écrit alors, depuis que j'ai lu la *Critique de la raison pratique*. Quel respect ce système m'inspire pour la dignité humaine, et quelle force nouvelle il me donne ! » Afin d'être mieux accueilli de Kant, il avait composé dans une auberge de Kœnigsberg en cinq jours, et remis au maître en manuscrit, un livre qui était une application de la doctrine kantienne à toutes sortes de dogmes positifs, l'*Essai d'une critique de toute révélation*. Cette tentative l'ayant fait connaître, l'affermit dans le dessein d'achever, de consommer la philosophie critique, en l'élevant au rang des sciences exactes par une méthode rigoureuse, par une évidence mathématique[1]. Ardemment engagé dans cette voie, il arriva bientôt à ce qu'il nomma la *doctrine de la science*[2], c'est-à-dire à un idéalisme radical, presque tragique, qui devait se perdre par l'excès de son audace. Le *moi*, placé par Kant au centre des choses comme leur mesure, fut constitué en générateur de l'univers. Souverain absolu

[1] *Aechter, durchgeführter Criticismus.*
[2] *Wissenschaftslehre.*

dans l'enceinte de la conscience de soi, il se posait lui-même, puis il engendrait en face de lui les objets qui l'occuperaient, le monde fini; et, pour ne pas perdre sa liberté, il vaincrait enfin ce monde et le détruirait, en se convainquant qu'il était l'ouvrage même du *moi*. Un enseignement pareil pouvait sembler atteint de vertige. Le bruit qu'il fit dut tourner en scandale, quand un ami de Fichte, le recteur Forberg de Saalfeld, publia dans un journal savant un travail *sur la formation de l'idée de religion*[1], et essaya de montrer que la pensée de Dieu ne pouvait avoir un sens réel pour l'homme qu'en signifiant l'ordre moral. Fichte, ayant fait précéder cette dissertation d'un morceau intitulé: *Du motif que nous avons de croire à l'ordre moral*, fut enveloppé dans l'accusation d'athéisme portée contre Forberg. La polémique devenue acharnée ne servit qu'à rehausser l'éloquence et la dextérité du principal accusé. Kant lui-même, intimidé par l'orthodoxie en colère et effrayé par le *terrorisme* scientifique de ce nouveau chef de *titans*, crut devoir le désavouer solennellement et déclarer que la *Doctrine de la science* n'avait rien de commun avec la *philosophie critique*. Enfin banni des États saxons, comme Christian Wolf l'avait été au commencement du siècle, Fichte se rendit à Berlin où l'appelaient Schleiermacher, Novalis et l'helléniste F. A. Wolf. Après les désastres d'Iéna et d'Auerstaedt, il fut un de ceux qui ranimèrent le courage de la Prusse. Par ses leçons universitaires, par

[1] Dans le *Journal philosophique* de Fichte et de Niethammer, 1798. Forberg n'est mort qu'en 1848.

ses vastes projets d'éducation nationale, par l'étroite union qu'il mit entre les conquêtes de la science et les réformes sociales et politiques, par ses *Discours* adressés *à la nation allemande*[1], il remplit son auditoire, ses compatriotes, et de regrets, et d'ardeur pour recouvrer l'indépendance du territoire. Plus que personne il prépara un soulèvement général contre l'occupation étrangère. La contagion que les blessés avaient apportée à Berlin tua ce bouillant promoteur de la guerre, ce patriote *sans peur et sans reproche*, au moment où une nouvelle période avait commencé pour sa philosophie et allait commencer pour son pays. Fichte, sous l'influence de Jacobi et de Schelling, et aussi sous celle des événements extérieurs, avait changé son formalisme idéaliste et algébrique pour une doctrine plus réelle, mais très mystique. Il avait cherché le principe de la connaissance et de l'existence, non plus dans le *moi*, mais en Dieu ; et il était même arrivé à voir dans le Christ, non plus avec Kant un exemple historique de l'idéal de sainteté, mais une personne en possession de l'absolu, dans la plénitude de l'esprit divin.

La vie de Fichte se divise ainsi en trois parties, dont chacune correspond à un groupe spécial d'ouvrages et d'idées. La première phase, celle du fidèle disciple de Kant, se réfléchit dans l'*Essai d'une critique de toute révélation*. La seconde et principale époque, celle que Jacobi désigna justement par ce mot de *spinosisme retourné*, est marquée par un grand nombre d'écrits divers. La troisième période se trouve exprimée avec un

[1] Entre 1807 et 1808.

éclat singulier dans le *Guide de la vie bienheureuse*. Tous ces genres de productions ayant donné naissance à une multitude d'autres travaux et de théories analogues, de paraphrases plus ou moins libres, nous ne saurions les mentionner superficiellement.

L'*Essai* qui ouvrit la carrière de Fichte, et qui fit une sensation si profonde que publié sans nom d'auteur il fut d'abord attribué à Kant même, n'a quelque importance aujourd'hui qu'à titre d'application de la théologie kantienne. Voici succinctement ce que l'on tente d'y établir. Depuis que les hommes n'ajoutent plus foi aux miracles physiques, c'est dans le monde moral qu'il faut chercher des motifs pour regarder une révélation comme possible ou comme réelle. Une doctrine qui se donne pour révélée, s'accorde-t-elle avec les lois de la conscience ? Elle est divine. Le degré de moralité, voilà ce qui mesure la valeur d'une institution religieuse. L'esprit d'une pareille institution ne peut différer du fond de notre nature morale. Une révélation positive ne saurait être autre chose qu'une manifestation historique, une confirmation, une énonciation populaire de ce qui se passe dans le sanctuaire du cœur, dans la volonté humaine. Aussi s'abuse-t-on étrangement, lorsqu'on s'obstine à défendre la révélation par des arguments spéculatifs. La raison pratique peut seule la démontrer et la justifier, par l'autorité inhérente à la loi morale, par la confiance que nous sommes forcés d'accorder à tout ce qu'entraîne cette loi[1], spécialement à l'existence de Dieu et à l'immortalité

[1] *Essai d'une critique de toute révélation*, p. 6 sqq.

de l'âme. Grâce à cette autorité de la conscience, *loi morale* et *volonté divine* paraissent tellement synonymes à l'humanité, que Dieu même lui apparaît comme un législateur moral. Mais Dieu est-il l'auteur même de cette législation qu'on prend pour sa volonté ? La promulgue-t-il en nous, nous la *révèle*-t-il lui-même ? Cette question inévitable, Fichte l'embrouille plus qu'il ne l'éclaircit, à travers une longue suite de raisonnements subtils et compliqués [1]. Quant à l'homme noble et saint, dit-il, c'est la loi morale qui lui annonce Dieu, comme une conséquence même de la sainteté. Pour l'homme esclave des sens, c'est Dieu, sous la forme d'une révélation positive, qui lui fait connaître la loi morale et qui l'y rappelle avec sévérité. Mais comme la nature intime de Dieu ne peut pas être connue, personne n'est capable de prouver les dogmes d'une révélation. Quand ils sont visiblement une dépendance pratique de la loi morale, ils peuvent être tenus pour divins ; mais leur valeur n'en reste pas moins *subjective*, c'est-à-dire, qu'ils n'ont de valeur que pour ceux qui en sentent le besoin [2].

N'est-ce pas là une continuation rigoureuse et franche de la théorie de Kant ? Le maître avait regardé Dieu comme le représentant de l'ordre moral, le disciple le considère comme l'ordre moral même. Si l'un avait encore attaché un prix extrême au corollaire servant à établir l'existence de Dieu, l'autre nous laisse maîtres de le maintenir ou de l'abandonner, pourvu que nous déférions à la loi suprême de l'activité pra-

[1] *Essai*, § 4-9. [2] *Essai*, § 12.

tique, et comme si le respect de cette loi était capable de satisfaire tous les besoins de notre âme. De cette double indifférence à l'égard de la personnalité de Dieu et de la sensibilité de l'homme, Fichte n'avait qu'un pas à faire pour s'aviser de traiter d'*idole* le Dieu de l'humanité, et pour être lui-même taxé d'athéisme en retour. Ce pas, il le fit dans sa fière *Doctrine de la science*, dans les opuscules véhéments et adroits que provoqua la fameuse querelle de 1798 [1], et dans le bel ouvrage de la *Destination de l'homme*. Mais, dans tous ces écrits, sa théologie n'est qu'une suite et une confirmation de l'ensemble de ses vues sur la science e sur l'univers. Tâchons de rappeler cet ensemble auss clairement que le permettent le devoir de l'exactitude et le soin de la concision.

Le premier besoin de la philosophie, suivant le professeur d'Iéna, c'est de découvrir un principe suprême et indépendant, qui domine tout le savoir humain, qui mette hors de doute et sa possibilité et sa validité, qui donne à tout son édifice une harmonie intérieure, une cohésion systématique, l'unité et l'*absoluité*. Or, comme la science est l'œuvre de l'esprit humain, elle ne peut avoir d'autre premier principe que le principe même de l'activité humaine, c'est-à-dire le *moi pur*. Le *moi* n'est-il pas la cause primitive et permanente, d'où tout part, où tout revient, le cercle à la fois et le centre ? *Moi* = *moi*, le *moi* pose primordialement son propre être. Mais, en se posant soi-même, il pose du

[1] Voyez *Du motif de la croyance que nous avons en un gouvernement divin du monde ; — Appel au public ; — Apologie judiciaire ;* — etc.

même coup quelque chose qui n'est pas lui, qui lui sert de limite et qui éveille sa conscience, le *non-moi*. Ce n'est pas tout : afin de lever cette contradiction entre le *moi* et le *non-moi*, l'esprit accomplit un troisième acte, il ramène à un *moi* indivisible le *moi* divisible et le *non-moi* indivisible, il résout et absorbe dans un *moi* suprême les deux termes de l'opposition. Ainsi, l'on aurait obtenu, non-seulement les trois modes de l'existence et les trois objets du savoir, l'homme, l'univers et Dieu ; non-seulement l'unité d'existence, correspondante et indispensable à l'unité de la connaissance, mais une méthode logique et organique, composée de trois actes, la *thèse*, l'*antithèse* et la *synthèse*, et constituant une image exacte du développement de la raison et de l'action. Les trois usages de l'activité, les trois formes du jugement se fondent en effet tous sur cette proposition : « Le *moi* et le *non-moi* se déterminent réciproquement. » Tous se reproduisent en même temps dans deux autres propositions : 1° le *moi* se pose comme déterminé par le *non-moi*, ou le *non-moi* détermine le *moi* ; 2° le *moi* pose le *non-moi* comme déterminé par le *moi*, ou le *moi* détermine le *non-moi*. De là, continue Fichte, la division de la philosophie en deux parties, la philosophie théorique et la philosophie pratique. Dans la première, le *moi* paraît passif à l'égard des objets, qui semblent produire la connaissance en agissant sur l'esprit. Dans la seconde, au contraire, le *moi* paraît, en vertu d'une activité libre, créer le monde réel, en appliquant ses tendances, en accomplissant ses idées. Dans l'une et l'autre sphère cependant,

le *moi* est la seule réalité véritable, puisque rien n'existe que par l'exercice de son énergie propre. Le monde extérieur n'est qu'une hypothèse nécessaire pour expliquer le monde intérieur et réel. Le *non-moi*, sans doute, arrête et heurte le *moi*, et le sollicite, par cette limitation même, à d'infinis développements ; mais au fond le *non-moi* est engendré par l'être dont il sert à déployer les puissances et les vertus.

C'est cette théorie de l'*achoppement*, sorte d'imitation de la *privation* d'Aristote, qui forme la première contradiction capitale de l'idéalisme psychologique. Fichte, on le devine, cherche à la prévenir, à la dissimuler ; à ce point que la partie pratique de son système y répond d'une façon détournée. Le *moi*, libre et infini, dit-il, détermine lui-même le principe de la limitation, en déterminant le *non-moi* ; et il le détermine, parce que sa force a besoin d'une matière où elle puisse s'exercer. L'inépuisable activité du *moi*, son invariable tendance à produire, oppose à ses propres efforts un contre-mouvement, un contre-poids qui, faisant replier le *moi* sur lui-même, lui fait comprendre qu'il est cause. Percevoir cette réaction du *non-moi*, c'est sentir, c'est éprouver des impressions agréables ou désagréables ; mais c'est en même temps constater que le *moi* produit tout ce qui entre en lutte avec lui. Le monde ne peut avoir de réalité que pour un *moi*, dans un *moi* et par un *moi*. Le *moi*, donnant et enfantant tout, jusqu'aux objets qu'il s'oppose à lui-même, est donc toutes choses : le *moi* est *sujet-objet*.

Maintenant, demanderons-nous avant de discuter

des assertions, des énoncés si surprenants, quelle théologie doit en sortir nécessairement? La théologie de Fichte sera la science de réaliser la perfection du *moi*, de constituer le *moi* absolu, d'exprimer la plénitude de l'ordre moral; en termes plus simples, l'art d'accomplir la destinée humaine, en élevant à sa plus haute puissance la liberté du *moi* et son indépendance primitive. Le premier article de cette foi, c'est qu'il n'y a pas d'être infini. L'infini, dit Fichte, est si peu quelque chose d'individuel, qu'en faire un être distinct, c'est diviniser le monde, c'est arriver au naturalisme, à l'athéisme. Quiconque peut prendre l'absolu pour une personne, l'a tout a fait effacé de soi-même. L'absolu ne saurait se trouver hors de l'homme. Chacun doit l'avoir en sa propre personne, chacun doit « vivre l'absolu [1]. » C'est de même tomber dans l'idolâtrie et dans le matérialisme, que de concevoir Dieu comme une substance : la notion de substance n'a rapport qu'à l'espace. C'est enfin changer Dieu en homme, que de lui attribuer la conscience de soi : l'individualité bornée de l'homme peut seule avoir le sentiment de la personnalité. Si le *moi* est essentiellement actif, il ne saurait y avoir d'autre absolu que le terme même de toute activité, l'ordre moral. L'ordre moral, tel est l'unique divinité réelle [2] : tout le reste est *anthropomorphisme*. Aussi rien de plus absurde que de prétendre ramener l'ordre moral à une cause, à une raison génératrice. Les choses contingentes dérivent seules

[1] *Œuvres compl.* V. p. 179; VIII, p. 371.
[2] II, p. 305. V. p. 181, 185, 216.

d'une cause. La loi des événements, cette loi inviolable en vertu de laquelle l'accomplissement du devoir entraîne le bonheur après soi, voilà Dieu. S'appuyer avec constance sur cette loi, c'est pratiquer la religion. Lorsque notre esprit convertit cette même loi en un être à part, il procède comme nos sens, quand ils regardent le froid dont ils souffrent comme une situation extérieure, comme un état de l'atmosphère. La notion d'être à part est une notion purement sensible. D'où il résulte que la philosophie est incapable de prouver l'existence de Dieu, tandis qu'elle est en état d'expliquer la croyance aux choses divines. Celles-ci constituent la conscience religieuse de l'humanité, c'est-à-dire le besoin de faire ce qui est bien, ce qui est conforme aux fins universelles de la raison. Une doctrine qui fait consister la religion dans l'obéissance au devoir, dans l'invariable poursuite de la dignité et de la liberté morale, est une doctrine pieuse : elle peut être accusée de nier le monde matériel, d'*acosmisme*, mais non d'*athéisme* [1]. Qu'est-ce donc que la foi? Rien, sinon la ferme persuasion que nous pouvons toujours accomplir notre destinée. Le fondement de la foi, c'est la volonté libre, la puissance de tout soumettre au devoir. Je crois, dès que je veux; *je crois, parce que je veux* [2]. Cette confiance inébranlable dans ma vocation se confond avec le respect de l'ordre moral et de la raison pratique. L'une et l'autre nous garantissent toute autre conviction, celle même de l'existence du monde

[1] *Œuvres compl.* V, p. 178, 181, 185, 207, 208, 218, 267, 268, 365, 366.
[2] *Œuvres compl.* II, p. 253.

sensible. C'est parce que je dois agir, que je sais qu'il y a pour mon activité une matière et un théâtre. Le monde physique n'est que le monde moral devenu visible. Toute notre vie n'est qu'une longue application de la loi morale. Si nous sommes éternels, c'est parce que cette loi est éternelle, c'est parce qu'elle vit en nous, et se sert de nous pour se réaliser. Je suis immortel, et je ne dois pas le devenir seulement un jour; je le suis par mon rapport avec l'immortelle loi de la conscience, par la résolution que j'ai formée de lui obéir. Je possède la vie future dans la vie présente, puisque je vis de la vie propre à l'ordre moral. Mais ce n'est pas moi, individu isolé, qui puis contenir ou épuiser la vitalité même à laquelle je participe. L'humanité entière y suffit à peine, en poursuivant d'âge en âge, avec une ardeur croissante, son but idéal, l'absolue liberté [1]. Le propre de l'ordre moral et de la vie qui l'anime, c'est de n'être jamais achevé, c'est de se développer toujours. Cet ordre n'*est* jamais actuellement, mais *doit* toujours *devenir* [2]. Il forme un idéal d'une originalité mobile et inépuisable, une réalisation progressive et sans fin des conceptions absolues de la raison, régissant tour à tour les mœurs de l'individu, les lois de l'État et les destinées du genre humain. C'est ce travail éternellement créateur du progrès moral qui est l'infini et l'absolu, qui est Dieu, mais qui ne sera jamais une personne. S'associer à ce travail est aimer ou servir Dieu, mais ce n'est pas s'unir à un

[1] T. II, p. 263, 289, 294, 303-305, 316; IV, p. 391.
[2] Non *seyend*, mais *werden sollend*, IV, p. 381, 387.

individu. C'est au contraire sacrifier toute individualité, non-seulement à l'État où domine l'unité de la raison, mais à l'humanité où règne l'unité de l'ordre moral. Ainsi, conclut Fichte, le *moi* produit et reproduit toutes choses, parcourant toujours trois phases : il n'est pas encore individu, lorsqu'il se pose lui-même; il devient un individu, plusieurs individus, en posant le monde sensible et la société; il devient plus qu'individu, quelque chose qui n'est plus individu, l'absolu même, quand de la société il s'élève à l'immensité de l'ordre moral [1]. Ainsi se touchent le commencement et la fin, ainsi le cercle du système se trouve parcouru et fermé.

Oui, le cercle de votre système est achevé, mais embrasse-t-il toute la réalité ? Les mystères de la conscience et de la création, qu'il prétend expliquer par un seul mot, ont-ils été dévoilés, ou seulement remplacés par des difficultés plus obscures encore ? A cette question, le maître de Fichte répondait le 7 août 1799 : « La *Doctrine de la science*, disait Kant, me paraît tout à fait insoutenable, aussi subtile qu'épineuse; c'est une nouvelle scolastique [2]. » A la distance où nous en sommes, nous pouvons en admirer l'enchaînement régulier, la vigoureuse et imposante déduction, l'aspect mathématiquement grandiose; et en même temps reconnaître que sa simplicité et sa cohésion sont plus apparentes que réelles. Ne soulève-t-elle pas plus de problèmes qu'elle n'en résout ? Que d'affirmations gra-

[1] *Œuvres*, t. II, p. 297 sqq.
[2] *Gazette litt. univ.* 1799, *Int. Blatt*, n° 109.

tuites autant que hardies ! Si elle ne se fait pas scrupule de transformer en principes généraux des faits particuliers, elle se plaît encore davantage à réaliser de pures abstractions, à personnifier en quelque sorte des suppositions et des fictions logiques. Quelle habileté, quel art il fallait pour dissimuler tant de contradictions internes, pour présenter cet échafaudage hypothétique comme l'édifice complet de la vérité éternelle. Nous avons indiqué la plus saillante de ces contradictions, en demandant ce qui peut déterminer le *moi*, dont l'activité est sans limites, à se limiter soi-même, à s'entourer d'une immense multitude d'obstacles, qui s'appellent le *non-moi* ? Sans cette opposition, dites-vous, l'esprit ne connaîtrait jamais les objets, c'est-à-dire ces obstacles mêmes. Mais pourquoi faut-il qu'il connaisse des objets finis et bornés, si lui-même est infini ? Ne doit-il pas, au surplus, connaître déjà ces objets, puisque c'est lui qui les a posés ? Ou bien, direz-vous qu'il cède au besoin de réaliser les idées qu'il porte en lui, d'accomplir la fin proposée à ses facultés, de créer et de gouverner le monde intellectuel et moral, le monde civil et politique, social et religieux, les domaines de la liberté spirituelle, de la justice et de l'humanité ? Il est vrai, telle est la principale tâche de l'homme. Il est manifestement appelé à constituer l'univers moral, à entreprendre l'œuvre continue de la civilisation qui commence par l'application des idées d'utilité et de beauté, par l'industrie et les arts, et qui se poursuit par la réalisation des idées de justice, de sainteté et de vérité, par l'administra-

tion judiciaire, les cultes, les sciences et la philosophie. Toute cette organisation immatérielle et idéale, inconnue aux règnes inférieurs de la nature, est nécessairement l'ouvrage de l'être spirituel et moral, de la pensée et de la volonté, la propre production du *moi* et son imparfaite image. Oui, c'est là qu'éclate la grandeur de l'homme et la suprématie du spiritualisme. Mais de ce que l'esprit humain transforme la matière, de ce qu'il crée au milieu de la nature visible un univers invisible, les vastes régions de la culture littéraire et religieuse, du commerce véritablement humain, il ne résulte nullement que le monde physique soit aussi produit par cet esprit. S'il était son œuvre, il le disposerait de manière à n'en être jamais contrarié, affaibli, ou même subjugué et comme anéanti : il en bannirait, sinon la souffrance, du moins la mort. Non-seulement Fichte confesse que l'*achoppement* du *non-moi* est parfois si violent, que le *moi* en triomphe uniquement en se réfugiant dans le fort imprenable de sa liberté interne ; mais il reconnaît qu'il y a des barrières insurmontables, encore qu'il préfère les qualifier d'*incompréhensibles*. N'est-ce pas convenir d'abord que ce *non-moi*, dans son fond primitif, ne sort pas du *moi* ? ensuite, que le *moi*, bien que moralement libre, n'est pas physiquement indépendant ? « Est-il moins enchaîné, demandait Hegel, parce que vous faites forger ses fers par l'esprit, et non par la nature extérieure[1] ? » Ne valait-il pas mieux, demanderons-nous à notre tour, avouer premièrement que, si le *moi*

[1] *Œuvres compl.* T. I, p. 128.

a le pouvoir de modifier le *non-moi*, et non celui de le créer, le *non-moi* a été fait par une autre puissance; en second lieu, que le *moi* ne s'est pas posé lui-même, mais qu'il remonte à une cause, différente de lui comme du *non-moi*, c'est-à-dire à la puissance qui l'a doté de la faculté de modifier le *non-moi*, qui s'est réservé le secret de le créer, et qui a établi dès l'origine entre ces deux parties de son œuvre un rapport indestructible d'action et de réaction ?

Malgré l'affirmation souvent renouvelée que tout y dérive d'un seul et même principe, la *Doctrine de la science* est donc aussi obligée d'admettre une dualité primitive, que ce principe n'explique et ne tolère pas. Fichte essaye de la déguiser, en disant que le *moi* se considère tour à tour comme dominant le *non-moi*, ou comme en étant dominé. Mais cette concession ne suffit point à cacher la contradiction où l'auteur s'est mis avec lui-même. Il eut à cet égard le sort de Spinosa, dont il fut sur tant de points l'imitateur et l'antipode à la fois. De même que celui-ci, après avoir déclaré qu'il n'y a qu'une seule substance possible et toujours identique, s'était avisé de distinguer entre l'attribut de la *pensée* et l'attribut de l'*étendue;* ainsi Fichte, ayant commencé par poser que le *moi* est activité pure et ne saurait devenir autre chose, distinguait entre le *moi* commandant au *non-moi* et le *moi* commandé par le *non-moi*, et accordait même que la domination du *non-moi* est parfois irrésistible et *inconcevable*. Cette ressemblance singulière entre l'idéalisme psychologique de Fichte et l'idéalisme ontologique de Spinosa se marqua plus nettement encore par l'analogie d'une autre distinction. Comme l'unitaire d'Amsterdam avait été forcé de reconnaître une nature qui crée, *natura naturans*, à côté d'une nature qui est créée, *natura naturata*, l'unitaire d'Iéna ne pouvait s'empêcher de diviser son *ordre moral* en un ordre qui ordonne et un ordre qui est ordonné, en *ordo ordinans* et *ordo ordinatus*. Ce qui surprend plus que cette première similitude, c'est que Fichte niait aussi la personnalité divine. Si jamais doctrine devait enseigner un Dieu individuel, n'était-ce pas celle qui faisait de la volonté le principe de la science autant que de la vie? Celle-là ne devait-elle pas aboutir logiquement à cette conclusion pratique : l'imparfaite volonté des hommes ne peut avoir pour auteur qu'une volonté parfaite, qu'une divine personnalité? Au lieu de cela, Fichte, traitant le *moi* comme Spinosa avait traité la *substance*, comme Hegel traitera l'*idée*, c'est-à-dire le revêtant des attributs de l'activité libre et le considérant en même temps comme l'absolu même, s'efforce de soutenir que, la notion de personne excluant celle d'absolu, un Dieu personnel est un non-sens. L'absolu se fait jour dans les personnes, dans le *moi*, mais il ne constitue pas une personne... Ainsi, ni Dieu personnel, ni immortalité individuelle. Un État conforme à la raison, voilà le royaume de Dieu sur la terre. Dieu apparaît dans l'humanité; car Dieu, c'est la justice appliquée et organisée, c'est l'amour mutuel et universel se réalisant de plus en plus. En cherchant à remplir ses devoirs, le *moi* accomplit l'ordre moral, approche de Dieu et se

nourrit de l'esprit divin. Est-il donc besoin de concevoir la Divinité autrement que sous les formes d'une constitution morale du monde ? C'est un penchant frivole, indigne du sage, d'imaginer un être à part, auquel on rapporte cette constitution comme à sa cause...

Par cette suite d'assertions, Fichte s'érigeait, au nom même du *moi*, en hardi proscripteur de la personnalité divine. Il y a même apparence que les considérations dont il appuyait cette proscription, sont encore l'aliment principal du panthéisme actuel, c'est-à-dire de théories que Fichte eût repoussées avec mépris ou dégoût. Mais on doit ajouter qu'à son fils même était réservée la tâche de réfuter les objections paternelles, en montrant que, si elles avaient pu mettre en *problème* la personnalité divine, elles n'auraient pas suffi pour la changer en *contradiction*[1]. Enumérons ces objections, et examinons-les dès à présent, afin de n'en être plus embarrassé ailleurs.

1° « Il est impossible d'attribuer à Dieu conscience, intelligence, personnalité, sans en faire un être fini et borné, semblable à l'homme. » Non, cela n'est pas impossible, si vous définissez la personnalité conformément à l'expérience. Celle-ci, en effet, nous apprend que le *moi*, possédant quelque chose d'infini, a le pouvoir de se posséder soi-même; qu'il pénètre et comprend d'autant mieux ce qui l'environne, qu'il s'en distingue plus nettement; qu'il saisit d'autant mieux

[1] Voyez Fichte fils, *Ueber Gegensatz, Wendepunkt u. Ziel der heutigen Philosophie*, T. I. p. 108 sq.

la diversité des existences et des rapports dont se compose l'univers, qu'il a pénétré plus avant dans la différence qui sépare le *moi* du *non-moi*; qu'il aperçoit plus distinctement l'harmonie et l'ensemble des choses, à mesure que sa propre unité, sa propre identité lui devient plus manifeste. Plus notre énergie s'étend, plus notre personne s'agrandit. La chaleur de l'action et la lumière de l'intelligence dépendent également de l'appui que leur prête ce centre de gravité. La personnalité ferait obstacle à l'infinité, à l'*absoluité*, si elle était une limite, comme l'est l'imperfection intellectuelle ou morale, l'ignorance ou la perversité. Mais Dieu serait-il moins puissant ou moins juste, parce qu'il sait qu'il est infiniment juste et puissant, parce qu'il sait qu'il est des êtres qui manquent de justice ou de puissance ? La conscience de l'homme est bornée, sans doute, en ce qu'elle s'exerce toujours sous forme de succession, et ne peut jamais embrasser le passé et l'avenir dans l'intuition du présent. Mais la raison n'est pas incapable de concevoir une conscience libre de cette entrave du temps, un *moi* qui possède dans chaque instant, non pas une parcelle de lui-même, mais la plénitude de son être. Le temps n'est donc pas ce qui forme la personnalité ; au contraire, c'est ce qui la restreint et l'obscurcit. Une autre condition d'existence, une autre mesure de durée que la nôtre, un autre temps, ou plutôt une entière indépendance à l'égard du temps, n'est point incompatible avec le complet sentiment de soi. Que sera-ce d'ailleurs, si le *moi*, d'après vous-même, réside essentiellement dans la volonté?

Est-il possible de séparer la volonté et la personnalité? Une *volonté absolue* n'entraîne-t-elle pas une absolue personnalité? Si la personnalité, d'après vous, ne peut jamais être qu'un état relatif, alors cessez de parler d'une volonté absolue; ou plutôt, avouez qu'une volonté qui a voulu poser un monde en face d'elle, continue à rester et absolue et personnelle, parce qu'elle a librement voulu.

2° « Il y a de la superstition à concevoir Dieu comme une substance à part, attendu que *substance* signifie un être sensible, sujet au temps et à l'espace. » Cette fausse définition de la substance est étrange chez un penseur qui fait résider l'essence du *moi* dans une activité infinie. L'esprit n'aurait donc rien de substantiel? La spiritualité, la moralité, la liberté, tout ce par quoi l'homme, s'élevant au-dessus de la matière, atteste sa véritable puissance, ne mériterait donc pas les attributs de la réalité et de la durée?

3° « On ne peut pas même attribuer l'existence à Dieu, parce qu'elle ne convient qu'aux êtres doués de sensibilité. » Ce paradoxe ne diffère guère du précédent, et n'étonne pas moins dans un idéalisme qui doit accorder aux êtres spirituels autant d'existence pour le moins qu'aux choses sensibles.

4° « On n'a encore rien dit de sensé sur la manière dont il faut entendre la création du monde par Dieu. » Cette création est-elle un mystère plus obscur, plus incompréhensible, que la production du monde par le *moi?* Certes, parmi toutes les théories sur l'origine des choses, celle de la création offre le moins de difficultés.

Quant à l'opinion de Fichte, elle ne saurait avoir quelque sens raisonnable, qu'en s'appliquant au monde intérieur et idéal, à ce monde que le matérialiste traite de romanesque, de chimérique, mais que chaque intelligence se forme pour elle-même, à « notre monde à nous. »

Ainsi disparaissent les scrupules et les paradoxes de la *Doctrine de la science.* Ce qui ne s'évanouit pas de même, c'est le profond sentiment de la dignité morale, qui communique une si noble éloquence aux paroles de Fichte. Dégageons ce sentiment des erreurs où il se trouve mêlé, pour l'opposer à l'opinion à laquelle ces erreurs entraîneraient, malgré Fichte, c'est-à-dire au spinosisme. « Hors de mon idéalisme, disait-il, il n'est de refuge pour l'esprit humain que dans les bras de Spinosa. » Ceci n'est entièrement exact que par un seul endroit : nous voulons parler de cette voix intime, qui proteste contre le fatalisme, qui refuse d'immoler sa liberté, et qui se préfère sans balancer à tout ce qui lui fait obstacle. Mais comment, du sein de cette liberté, la raison ne s'élancerait-elle pas vers un Dieu qui lui a donné une part de son indépendance?

Dégageons de ces déductions, trop systématiques, une autre vérité encore : c'est que l'ordre moral est divin. Il n'est pas Dieu même, comme le veut Fichte, mais il ne saurait venir que de Dieu. S'il n'était divin, serait-il universel et nécessaire? commanderait-il au *moi* avec une autorité si souveraine? S'il était l'ouvrage même du *moi*, il ne lui causerait pas honte et confusion, regrets et repentir, remords et désespoir.

L'ordre moral, qui est un effet divin, atteste sans contredit la puissance de Dieu, et son influence mystérieuse dans les êtres moraux. Mais il ne s'ensuit point que Dieu soit uniquement *l'âme du monde moral*. Comment, si Dieu n'était que cela, expliquer d'une part l'ineffaçable distinction du bien et du mal ; d'autre part l'indestructible foi en un Dieu personnel, cause régulatrice du monde spirituel, soutien et sanction de la dignité morale des hommes?

Le vice caché de la *Doctrine de la science* devait paraître également au sujet de la personne humaine, à qui elle refuse l'attribut de la durée infinie. Le *moi* réel, *empirique*, est absorbé dans ce *moi* collectif et divisible, dans ce *moi* neutre et abstrait, qui se nomme *l'absolu*. Les expressions qu'emploie Fichte en parlant de l'immortalité de l'âme, à la vérité, sont susceptibles d'interprétations diverses. A côté d'assurances énergiques, qu'il donne dans la *Destination de l'homme*, par exemple, sur une vie future commencée dès cette existence, on rencontre le conseil de mourir au monde et de renaître en Dieu par l'entier sacrifice de la personnalité. Mais ses disciples se montrent moins réservés ou moins indécis. Forberg, Niethammer, Schad, Horn, Memel, Maerklin [1] confinent notre immortalité, tantôt dans la seule conception de l'infini, dans l'idée pure d'éternité, tantôt dans l'autorité souveraine avec laquelle l'esprit humain pense, veut et agit. Des subtilités puériles devaient se glisser parmi ces réflexions,

[1] Voyez l'*Exposé* de Schad, T. II, p. 250. — Horn, l'*Eternité de l'âme*, p. 39 sqq : « La pensée de l'éternité, voilà l'immortalité même. »

dont la plupart roulent dans un cercle vicieux. « Le *moi*, dit Maerklin, ne peut cesser d'exister dans le monde, parce que le monde ne subsiste que par le *moi*, parce qu'avec le *moi* périrait le monde et s'éteindrait le temps... [1] » Est-ce là un résultat digne de tout ce travail psychologique, qu'en 1796 Fichte avait annoncé à Jacobi? « Je cherche la vérité, écrivait-il, là seulement où vous-même la puisez, dans le sanctuaire voilé de notre être, dans le *moi*. »

Peu d'années après, Jacobi, persuadé que cette génération de l'univers par le *moi* équivalait à une destruction du monde réel, n'hésita plus à déclarer que pareil idéalisme lui semblait aboutir au *nihilisme*. « Si le *moi* existe seul, le *non-moi* ne sera-t-il pas l'opposé de l'être, le néant? » Schelling, jusque-là disciple et ami de Fichte, réclama à son tour, en faveur de la nature et des beaux-arts. Cette double protestation avertit Fichte, et le fit changer de direction. Cependant, loin de convenir avec franchise d'une mutation si visible, il prétendit que ses croyances nouvelles n'étaient qu'une suite immédiate de ses premières opinions. De longs et de vifs débats s'élevèrent entre lui et Schelling, au sujet de la priorité ou de la propriété des vues qui leur étaient communes. Nous en rappellerons ici un seul mot, échappé à Fichte : « Mon dogme de l'ordre moral était trop *stoïque*, puisqu'il dispensait de l'hypothèse d'un Dieu. »

[1] Maerklin, *Essai sur l'idée d'immortalité*, dans le Journal de Fichte Niethammer, T. II, p. 424.

Déjà Fichte avait cherché à le rendre moins stoïque, dans cet écrit populaire et attachant *De la destination de l'homme*, où il avait partagé en trois périodes la carrière de l'esprit : le doute, le savoir et la foi. L'homme, sous le poids de cette chaîne de phénomènes qui constitue la nécessité physique, met en question sa liberté intérieure; puis, pour sortir du doute, il étudie. Mais l'étude lui apprend qu'il est incapable de franchir l'enceinte de sa conscience, et qu'il ne possède dans ses notions que des copies dont rien ne saurait garantir l'exactitude. Il ne lui reste donc d'autre moyen d'affranchissement, d'autre source de paix que la foi. Cependant, à cette profondeur même, la foi n'est qu'un fidèle attachement au devoir. C'est cette foi toute pratique, dit l'auteur, qui nous persuade que notre destinée est, non pas de connaître, mais d'agir, et d'agir toujours en vue des suffrages que décerne la conscience morale.

Le *Guide de la vie bienheureuse* devait continuer cette utile entreprise, en dépeignant avec âme, avec magnificence un but commun à tous les efforts humains. Le bonheur, voilà ce que la raison nous promet dans son double domaine, dans l'Etat et dans l'humanité; mais ce qu'elle n'accorde qu'à la condition d'un entier dévouement au Dieu qui se révèle dans l'État et dans l'humanité. Le patriotisme et la philanthropie, tels sont nos moyens d'être heureux. Il faut donc que le *moi*, ce superbe créateur de toutes choses, se laisse détruire à son tour, et s'absorbe avec joie dans l'essence incompréhensible de l'être infini, dans l'amour

de l'esprit universel. « Ce que tu *aimes*, voilà ce que tu *es* et ce dont tu *vis*[1]. »

En développant cet ordre de pensées, Fichte ne suit pas une marche méthodique. Il s'abandonne à une succession, brillante et mobil , d'inspirations généreuses, vastes, fécondes, mais plus capables d'élever l'âme et de ravir l'imagination,que de convaincre un jugement sévère. Il parle un langage véhément et touchant, mais d'une éloquence un peu orientale, le langage d'un Plotin et non celui d'un Aristote. « Voulez-vous voir Dieu face en face? s'écrie-t-il. N'allez pas le chercher par delà les nues; contemplez-le dans la vie de ceux qui se sont donnés à lui[2]! » Fichte ressemble lui-même à un de ces *voyants*. Il raconte ce dont il a été témoin, lorsqu'il décrit les délices sans nombre de cette *dilection* ineffable, qu'il ne cesse d'éprouver en sentant la présence divine dans tous les états que son être puisse parcourir. C'est un tableau brûlant, tracé par un adorateur passionné; c'est une sorte de confession lyrique, que toute analyse gâterait, et sur lequel nous ne ferons que les remarques suivantes.

La nouvelle divinité de Fichte n'est plus une chose abstraite, tout ensemble collective et divisible; mais elle n'est pas encore véritablement personnelle. Le *moi* de l'homme, en échange, a perdu toute personnalité. Il est devenu la forme passagère, le vêtement pé-

[1] *Guide de la vie bienheureuse*, p. 5. « Was du *liebst*, das *bist* du und das *lebst* du. »

[2] *Guide de la vie bienheureuse*, p. 144. Comp. son livre *De la vocation du savant*, p. 14 sq.

rissable de la substance éternelle, une des images ou des empreintes de Dieu, l'*existence* enfin que l'*être* adopte pour un moment[1]. Sa félicité est à ce prix. Le *moi* est une négation; pour exister, pour goûter la félicité, qu'il s'abîme en Celui qui est! Qu'il s'anéantisse pour ressusciter à jamais[2]! Ainsi, Fichte confond de nouveau l'égoïsme et la conscience de soi. Il déclare cependant qu'il ne fait autre chose qu'interpréter l'Evangile[3], ou du moins la doctrine de saint Jean; réserve habile, car les idées de saint Paul, celle par exemple qui regarde le péché et ses suites, s'accorderaient difficilement avec cette version originale. Si le disciple bien-aimé du Christ l'attache avec tant de puissance, c'est d'abord comme apôtre de l'amour, comme prédicateur de l'union avec Dieu et de la charité entre les hommes; puis comme docteur de l'incarnation, comme propagateur de la doctrine du Verbe, du *Logos*, de cette Raison-Parole qui semble rendre inutile le dogme mosaïque de la création. Saint Jean pose le *Logos*, dit Fichte, à la fois comme l'invisible réalité de l'être divin et comme la consubstantialité de la forme et de l'essence. C'est donc le *Logos* d'où procèdent toutes choses, et c'est en lui que Dieu se révèle. Le Verbe éternel se réalise donc et s'incarne, d'une manière sensible et personnelle, en tout homme qui sent et voit qu'il fait un avec Dieu, par l'absolu abandon de son *moi*; en tout homme ainsi disposé, autant

[1] Le *Daseyn* du *Seyn*.
[2] *L. l.* p. 240 sqq.
[3] *L. l.* p. 155.

et de même qu'en Jésus-Christ. Voilà le fond du christianisme; et voilà pourquoi, conclut Fichte, il constitue la vérité infinie même... Cette *vie unitive*, qui le nierait depuis Fénelon? est un des côtés de la religion chrétienne; mais exprime-t-elle cette religion en entier, alors surtout qu'on n'accorde pas au Christ une place à part, et qu'on donne pour objet à l'amour un Dieu sans personnalité?

Conclurons-nous à notre tour, après plusieurs historiens, que ce *point de vue religieux*, comme Fichte s'exprimait, n'est que du spinosisme? Oui, il y entre du spinosisme, aussi bien que du christianisme; mais pour cela même on aurait tort de n'y voir qu'un reflet de l'*Ethique*. Il serait aisé d'y trouver au même titre des échos de Malebranche, de Bossuet même. L'*ordre universel* que Malebranche contemple dans la *raison divine*[1], la *vie heureuse* que Bossuet assigne à la *nature intelligente*[2], semblent y revivre çà et là, non moins que le *pur amour* du quiétisme. Disons plutôt qu'il y règne une certaine confusion, quelque chose de ce que Schelling taxait de *syncrétisme;* et de plus un certain air d'exaltation, qui ne peut surprendre, quand on songe que ce *moi* si tragique, ce *grand célibataire du monde*[3], s'il devait enfin contracter alliance, ne pouvait s'unir qu'à Dieu et qu'avec une passion romanesque, c'est-à-dire avec extase. Mais disons aussi que ces ravissements, loin de se tourner jamais, comme ceux

[1] Voyez son *Traité de morale*.
[2] *Conn. de Dieu et de soi-même*. ch. IV.
[3] Mot de Mme de Staël.

de tant d'autres mystiques, en danger pour les intérêts d'une morale sévère, servent à remplir l'âme d'une soumission ardente pour les devoirs de la vie pratique. Redisons enfin qu'éprouvés et racontés par le disciple le plus courageux de Kant, ils montrent admirablement tout ce que la théologie kantienne avait laissé à désirer. C'est là, du reste, ce que montrèrent avec plus de netteté, non-seulement les travaux spéculatifs de Schelling, mais les théories des *philosophes du sentiment*.

TABLE DES MATIÈRES.

LIBRAIRIE DE CH. MEYRUEIS ET C[e]

2, RUE TRONCHET

—

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

HISTOIRE LITTÉRAIRE DE LA GRÈCE. 1 vol. in-12 (*épuisé*).

ESSAIS SUR L'IMMORTALITÉ DE L'AME. 1 vol. in-8° (*épuisé*).

JORDANO BRUNO. 2 vol. in-8°. 12 fr.

HUET, ÉVÊQUE D'AVRANCHES, OU LE SCEPTICISME THÉOLOGIQUE. 1 vol. in-8°. 2 fr.

DE BERNARDINO TELESIO. 1 vol. in-8°. 2 fr.

IL Y A SAUVEUR ET SAUVEUR. 1 vol. in-8°. 2 fr.

DISCOURS SUR LA VIE ET LE CARACTÈRE DU PRÉSIDENT PIERRE DE LA PLACE. Grand in-8°. 60 c.

LE GRAND BEAUSOBRE ET SES AMIS, OU LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE A BERLIN, ENTRE 1685 ET 1740. Grand in-8°. 60 c.

HISTOIRE PHILOSOPHIQUE DE L'ACADÉMIE DE PRUSSE, depuis Leibniz jusqu'à Schelling, mais particulièrement sous Frédéric le Grand (premier prix de l'Académie française). 2 vol. in-8°. 12 fr.

RAMUS (PIERRE DE LA RAMÉE), sa vie, ses écrits et ses opinions, par Ch. Waddington, professeur agrégé de philosophie à la Faculté des lettres de Paris et au lycée Louis-le-Grand. 1 vol. in-8°. 6 fr.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE DANS SES RAPPORTS AVEC LA RELIGION DEPUIS L'ÈRE CHRÉTIENNE, par M. Matter, conseiller honoraire, ancien inspecteur général de l'instruction publique. In-18, format Charpentier. 3 fr. 50 c.

Paris. — Imprimerie de Ch. Meyrueis et C[e], rue Saint-Benoît, 7. — 1855.

VOLUME 2

HISTOIRE CRITIQUE

DES

DOCTRINES RELIGIEUSES

DE LA

PHILOSOPHIE MODERNE

PAR

CHRISTIAN BARTHOLMÈSS

MEMBRE CORRESPONDANT DE L'INSTITUT,
DE L'ACADÉMIE DES SCIENCES DE BERLIN, DE CELLE DE TURIN, ETC.

II

PARIS
LIBRAIRIE DE CH. MEYRUEIS ET Ce, ÉDITEURS
2, RUE TRONCHET

1855

HISTOIRE CRITIQUE

DES

DOCTRINES RELIGIEUSES

DE LA

PHILOSOPHIE MODERNE.

IMPRIMERIE DE CH. MEYRUEIS ET COMPAGNIE,
Paris. — Rue Saint-Benoît, 7.

HISTOIRE CRITIQUE

DES

DOCTRINES RELIGIEUSES

DE LA

PHILOSOPHIE MODERNE

PAR

CHRISTIAN BARTHOLMÈSS

MEMBRE CORRESPONDANT DE L'INSTITUT,
DE L'ACADÉMIE DES SCIENCES DE BERLIN, DE CELLE DE TURIN, ETC.

II

PARIS
CH. MEYRUEIS ET COMPAGNIE, ÉDITEURS
RUE TRONCHET, 2.

—

1855

HISTOIRE CRITIQUE

DES

DOCTRINES RELIGIEUSES

DE LA

PHILOSOPHIE MODERNE.

LIVRE VII.

HAMANN, HERDER ET JACOBI.

« Qu'est-ce donc que l'enthousiasme ? Une harmonie de grandeurs, une grande pensée, un grand amour, servis par une grande volonté. » M. DAMIRON.

Une opposition religieuse s'était formée contre les derniers représentants de l'ancien théisme et contre la nouvelle théologie à la fois. Elle se composait de deux corps très distincts, dont le plus considérable en apparence réunissait les défenseurs orthodoxes de la foi chrétienne, tels que les docteurs Storr et Flatt, ces fermes organes de l'esprit biblique dans l'agreste université de Tubingue. Une phalange moins nombreuse, mais plus influente en réalité, une phalange brillante et originale, aussi savante qu'éloquente, prêtait secours à la foi naturelle et instinctive. C'est ce groupe animé qu'il s'agit de faire mieux connaître. Non-seule-

ment ses beaux ouvrages exercent encore une action sensible sur les peuples de race germanique, mais il a su exprimer avec talent la piété intime, celle du cœur et de l'enthousiasme.

Les noms attachés à cette protestation du *sentiment religieux* se ressemblent par plusieurs traits dignes d'attention. Ils montrent une aversion commune pour tout ce qui sent l'école, pour le rigide formalisme des systèmes, pour celui de Kant, en particulier. A la contrainte didactique ils préfèrent la liberté des recherches indépendantes et des inspirations personnelles. Autant ils méprisent la frivolité du matérialisme, autant ils répudient les conclusions spéculatives de Kant sur l'impossibilité d'établir l'existence de Dieu. S'ils accordent que le raisonnement ne saurait prouver l'infini, ils revendiquent néanmoins la puissance de connaître les choses divines pour l'une des facultés de l'âme, pour une certaine intuition, qui leur semble une *révélation* naturelle, une *croyance* primitive, donnée par un *instinct* ou un *sens* spirituel. Un élément de mysticité, un goût vif pour la contemplation poétique, les éloigne encore davantage de leur grand contemporain. A leurs yeux, subordonner la religion à la morale, c'est détruire le sentiment religieux même. On leur a cependant reproché de n'avoir pas eux-mêmes assez approfondi la nature divine, et de s'être bornés à dire : « Dieu existe, l'infini est, nous nous sentons en rapport direct avec lui, il est le fond même de notre être. » Si ce reproche est mérité, il s'adresse pourtant avec plus d'une variété aux trois amis qu

marchent à la tête de cette opinion, et qui la soutiennent d'une extrémité de l'Allemagne à l'autre, de Kœnigsberg à Weimar, et de Weimar à Düsseldorf.

Quoiqu'ils s'appuient sur le même terrain et qu'ils tendent au même but, Hamann, Herder et Jacobi diffèrent en effet beaucoup par leurs facultés, par le tour de leur esprit. A quelques égards Herder était l'opposé de Hamann, tandis que Jacobi tenait une sorte de milieu entre la profondeur confuse de celui-ci et la trop brillante habileté de l'autre. On se souvient des surnoms qui furent donnés au voyant de Kœnigsberg : le mage du Nord, le Jacob Bœhme du XIXe siècle, le Vico, le Lavater, le Saint-Martin de la Prusse. Ces surnoms, que peuvent-ils caractériser, si ce n'est une âme pleine de nobles pressentiments, d'élans prophétiques et dithyrambiques, de sombres éclairs et d'échos mystérieux, d'aperçus énergiques et concis, de sentences d'une sagesse silencieuse ou concentrée ? Hamann était travaillé par une fermentation singulière et continuelle, par je ne sais quel laconisme grandiose, mêlé à une ardeur caustique, à une ironie paradoxale, où l'ivresse des choses divines et le dégoût des hommes tournaient en satiété de science et en avarice de paroles. C'était un théosophe railleur, exempt de prosélytisme, un devin aussi dédaigneux qu'impétueux et sincère. Herder, au contraire, se faisait remarquer par une fluidité d'élocution, par une élasticité de réflexion, qui contrastait fort avec une condensation si intense, si abrupte. Rien de plus agréable, de plus beau que son imagination et son langage. Nul n'était plus sus-

ceptible de s'ouvrir, avec une souplesse presque féminine, aux influences, aux impressions les plus variées; nul n'était capable de les peindre avec une touche plus attrayante. Orateur lumineux et persuasif, poëte éblouissant, plume entraînante, mais parfois voisine d'une rhétorique magnifiquement stérile, Herder gâtait tant de dons par un amour-propre irritable, et laissait trop voir qu'il n'avait de la Bible ou de l'Orient que la richesse de couleurs et le pathétique. Si chez Hamann l'âme même était inspirée, Herder n'était enthousiaste que dans la région de la fantaisie et de l'art. Pour Jacobi, en qui une chaleur saine s'alliait à une élégante netteté, qui avait également goûté Voltaire et Rousseau, qui aimait la vérité aussi passionnément que Hamann, et qui fuyait avec autant de soin que Herder le pédantisme et l'intolérance d'école, il devait former le véritable centre de ce groupe. La doctrine qu'il enseignait n'était plus mystique, comme celle de Hamann, ni expérimentale, comme celle de Herder : elle était réfléchie et critique tout ensemble[1].

Selon Hamann, toute science abstraite, ou partant de la pensée, s'embarrasse en d'insolubles contradictions. Pour y échapper, il n'y a qu'une ressource : c'est de s'appuyer sur la foi philosophique. Celle-ci est à la foi religieuse ce que le moyen est au but. Si la foi religieuse a pour objet l'union spirituelle de l'âme avec Dieu, la foi philosophique consiste à croire que tous les contraires s'accordent dans l'unité de la vérité universelle. Mais ce genre de croyance est un sentiment

[1] Hamann mourut en 1788, Herder en 1803, Jacobi en 1819.

immédiat, une manifestation directe de la vérité même, et non pas l'ouvrage de la raison. Aussi ne peut-elle être exposée aux attaques de la raison. Un penseur de la Renaissance, Jordano Bruno, pénétré de cette adhésion à l'unité infinie, l'a exprimée par son principe de la *coïncidence des opposés*, qui vaut mieux que toutes les *Critiques* de Kant[1]. Toutes les dualités, toutes les oppositions, dans la nature comme dans la raison, se rapportent à cette unité suprême, si elles ne s'y éteignent. L'esprit humain et l'Écriture sainte sont unanimes à la proclamer : Dieu parle par l'un et par l'autre. La présence de Dieu dans toutes les choses humaines et terrestres, voilà le vrai. Cependant Dieu et le monde parfait, τὸ τέλειον, résident aussi au delà, au-dessus de ces choses[2]. Là s'arrête la croyance philosophique de Hamann, là commence sa foi chrétienne. Tout ce qui est véritablement divin, dit-il, est humain; et tout ce qui est véritablement humain est divin. Entre le divin et l'humain, il y a donc union et séparation, identité et différence ; et partout où la distinction dégénère en désunion peut intervenir la réconciliation par le Christ... Hamann, on le voit, serait panthéiste, ou risquerait de changer en panthéisme la religion chrétienne, s'il ne lui répugnait de renfermer Dieu dans les limites de l'univers, de lui ravir la liberté[3].

Herder devait approcher davantage du panthéisme. Ce fertile et éclatant écrivain, si ardent promoteur

[1] Hamann, *Œuvres*, T. VI. p. 120, 123, 183, 301, 365; VII, p. 151. — II, p. 262.
[2] T. V. p. 278.
[3] Hamann, qui définit Dieu τὸ πᾶν Αὐτὸς, avait en horreur Spinosa et le ἓν καὶ πᾶν.

de ce qu'il nommait l'*humanité*, semble souvent une sorte d'hiérophante du Dieu-Univers. Il était trop poëte, a-t-on dit, pour être philosophe. Si cet inconvénient se faisait déjà sentir dans ses luttes avec Kant, contre lequel il invoquait la raison universelle manifestée dans le langage[1], il paraissait plus dans ses efforts pour justifier Spinosa. Le principal de ces essais fut un dialogue, publié en 1787, sous le titre de *Dieu*. C'est un ouvrage justement célèbre par la sagacité et par la verve d'imagination, mais où il faut surtout chercher les opinions de l'auteur même. Chose curieuse, le prédicateur de Weimar, afin de faire absoudre le spinosisme, l'atténue et l'adoucit, l'anime et l'embellit, jusqu'à le faire briller comme la nature et la poésie. Mais, par cette libre interprétation, il le rend trop attachant, il le transforme totalement. Non-seulement il a effacé son cachet rabbinique, mais il l'a paré de la richesse et de la fougue du mysticisme italien. Le traducteur de Campanella n'a pas craint d'altérer Spinosa, de le défigurer, pour remplacer son air redoutable par des dehors séduisants. Le coloris et l'accent qu'il lui prête appartiennent au théisme chrétien; et ce choix n'était pas maladroit, si l'interprète voulait que les idées de Spinosa s'infiltrassent dans la pensée et la littérature de l'Allemagne.

On a remarqué que Herder s'excusait volontiers de personnifier la nature, et protestait souvent combien il lui répugnait de la considérer comme un être existant par soi-même. C'est Dieu, disait-il, qui est tout

[1] Herder, *Œuvres*, T. XIV, p. 5, 40. 70, 107, 183.

dans ses œuvres. Quiconque se scandalise du mot de *nature*, n'a donc qu'à le remplacer par cette force toute-puissante et invisible, qu'aucune langue de la terre ne saurait nommer. Herder, quoiqu'il ait converti la substance universelle de Spinosa en *âme du monde*, repousse enfin cette dernière notion, parce qu'il n'y voit qu'une image humaine. Jacobi, son ami, n'en croit pas moins que cette image exprime le mieux la manière dont Herder conçoit la Divinité. Qu'est-elle en effet pour lui? La force primitive, se manifestant par les forces organiques de la création; la source de toutes les puissances et facultés, l'âme de toutes les âmes. Toutes choses sont des expressions de cette force, et constituent ainsi, non pas l'un des mondes possibles, mais le monde unique et seul possible. Les lois de la nature, l'enchaînement organique des êtres, attestent une nécessité intérieure, une liaison intelligente, la raison de l'univers, Dieu même. Mais si cette raison est universelle, elle ne saurait former une personne. « La personnalité est toujours particularité[1]. » Faire de Dieu, non un être absolu, mais un être personnel, c'est tomber dans l'*anthropomorphisme*. Celui-là y tombe aussi qui cherche dans la nature des desseins, des fins divines. La nature sans doute est un effet, mais un effet qui ne dépend pas d'une cause: elle *émane* du sein même de l'être parfait. Comment en émane-t-elle? C'est à quoi Herder néglige de répondre. Il s'explique plus ouvertement sur le rapport de l'homme avec Dieu, ou avec la nature. Point de li-

[1] T. VIII, p. 196.

berté pour l'homme, puisque Dieu lui-même n'a d'autre liberté que celle qui lui est accordée par la nécessité inhérente à sa raison. De même qu'il n'y a point de mal dans l'*empire de Dieu*, il n'y a point de mort. Les formes de la vie changent, il est vrai, mais la force vitale persiste et survit à toute transformation. L'individualité humaine n'est qu'un vêtement que la nature prend et quitte tour à tour. L'homme se flétrit comme la plante, et sa fleur fait place à une semence dont sortira une plante nouvelle [1]. Donc l'Être infini seul peut dire : « Je suis Moi et le Même ; hors de moi il n'y a Personne [2]. »

Cette « théophanie physique, » qui effrayait Jacobi, mais où les unitaires rigoureux ne voulaient voir que « l'écume du spinosisme [3], » devait déplaire à tout le monde. Quoique plusieurs de ses idées sur la force, sur l'organisation, sur l'harmonie, fussent empruntées de Leibniz, Herder ne s'en était servi que pour injecter les abstractions de Spinosa. Contradiction qui choquait les juges sévères, autant qu'elle recommandait les leçons de Herder à une partie du grand public. Les inconséquences de détail ne manquent pas davantage. L'ordre harmonieux de la pensée démontre l'existence de Dieu, dit Herder. Mais pourquoi nous défend-il d'apercevoir ensuite Dieu dans l'ordre non moins harmonieux de la nature, dans les causes finales ?

Ses vues sur la religion sont moins connues hors

[1] *Œuvres*, T. VIII, p. 38 51 ; 90, 135-168, 185-190.
[2] *Ich bin das Selbst, ausser mir ist Keiner*. T. VIII, p. 195-282.
[3] Jacobi, *Œuvres*, T. IV, P. I, p. 216. — Hegel, *Œuvres*, T. I, p. 77.

d'Allemagne que ses *Idées* sur la philosophie de l'histoire [1]. Dans cet ouvrage supérieur, composé après la *Science nouvelle*, on chercherait en vain un essai tel que celui de Jean-Baptiste Vico, c'est-à-dire une démonstration historique de la Providence, gouvernant l'immense cité du genre humain et manifestant son pouvoir dans ces trois institutions : les religions, les mariages et les sépultures. C'est un tableau moins social, moins législatif, et aussi moins arbitraire et moins hasardeux, que Herder avait voulu ébaucher. Il s'était proposé une esquisse de l'*épanouissement* progressif du genre humain, d'un perfectionnement continu qu'explique, non une action invisible de Dieu, mais la constitution physique et morale de l'homme [2]. Le but qu'il assigne à nos développements, ou la *floraison* achevée de l'*humanité*, n'est pas seulement le règne des arts et des sciences, mais celui de la raison, de l'équité, de toute culture qui exprime le mieux les vertus cachées de l'organisation humaine. Bien qu'il « rattache ses *idées* par des dépendances trop étroites à l'action extérieure de la nature sur l'homme, bien qu'il soit tout à la fois trop poétique dans ses élans et un peu trop matérialiste dans ses explications [3], » ce narrateur enthousiaste du plan idéal de l'histoire se rapproche davantage ici du Dieu de la Bible et des théistes ; et par là du moins, il satis-

[1] 1784-1787.
[2] A l'exception de l'origine du langage, qu'il place dans une intervention extraordinaire de Dieu.
[3] M. Mignet, *Éloge de Th. Jouffroy*, 1853.

fera plus encore que telles écoles modernes dont il fut l'utile devancier. C'est lui peut-être qui prépara le mieux au système connu spécialement sous le titre de *philosophie de la nature*.

Autant il est difficile de fixer les oracles sibyllins de Hamann et les élans pindariques de Herder, autant il est aisé de faire connaître avec clarté les opinions de Jacobi, qu'un excès de modestie pouvait seul lui faire qualifier « de rapsodies, marchant comme des sauterelles[1]. » Ce génie si calme et si pur, si riche en grandes images et en comparaisons ingénieuses, n'avait pas seulement, comme on disait, changé en fruit ce qui était resté semence et fleur chez ses deux amis ; mais il donnait à tout ce qu'il produisait le durable et charmant mérite d'une vivacité tempérée et contenue, d'une inspiration réglée par une ferme unité de dessein. « Le but, l'intention de la vraie science, dit Jacobi[2], c'est de chercher Dieu et de le trouver. Pour cela, il faut partir du sentiment et de l'intuition : aucune spéculation pure ne saurait conduire à Dieu... Cette conscience immédiate que j'ai de l'esprit et de la Divinité tout ensemble est le fondement de ma philosophie ; et tous mes écrits, je l'espère, auront servi à montrer que l'on ne trouve plus que le *néant*, après avoir perdu ce pressentiment de la présence divine. » Tous ses écrits en effet, dialogues, romans, lettres,

[1] Jacobi, *Œuvres*, T. III, p. 18. Né à Düsseldorf en 1743, Jacobi mourut à Munich en 1819, président de l'Académie des sciences. La plupart de ses écrits furent composés dans sa terre de Pempelfort.

[2] *Œuvres*, T. IV, p. XII sqq.

répandent ou respirent cette paisible et forte conviction, qu'ils rendent aimable par le langage le plus noble, par une parfaite alliance d'énergie et de grâce.

On a coutume de redire en Allemagne que ce fut l'étude comparative de Kant et de Spinosa qui tourna Jacobi vers la philosophie du sentiment[1]. C'est oublier combien Rousseau avait agi sur le sage de Pempelfort. Si Kant et Spinosa influèrent sur lui par l'effet d'une répulsion spontanée ou réfléchie, Rousseau l'attacha par un rapport d'affinité personnelle et de communauté d'idées. Le système dogmatique le plus conséquent, celui de Spinosa, engendre le fatalisme ; la théorie critique la plus rigoureuse, celle de Kant, aboutit à douter du monde supérieur, sans pouvoir ensuite y suppléer par les croyances de la vie pratique. Ce double résultat, concluait Jacobi, vient de l'usage exclusif de la démonstration, de la préférence accordée à la certitude indirecte du raisonnement. Essayons de fonder le savoir philosophique sur une certitude immédiate, sur cette aperception instinctive et sans preuve, que toute démonstration présuppose et qu'aucun raisonnement ne peut contester avec succès. N'était-ce pas s'adresser au sentiment inné et universel, que le *Vicaire Savoyard* avait éloquemment invoqué ? Toute étude analytique, aux yeux de Jacobi, produit une connaissance de *seconde main*. Les croyances et les lumières de *première main* sont données par un sens intérieur, qui est l'organe de la vérité immatérielle,

[1] Voyez notre *Histoire philosophique de l'Académie de Prusse*, T. II p. 230, 260 ; — notre *Jordano Bruno*, T. I, p. 294 sqq.

comme les sens extérieurs sont instruments de la vérité matérielle. De même que ceux-ci nous révèlent immédiatement le monde des corps, sons, couleurs, odeurs, saveurs, formes et impressions de tous genres; de même le sens intérieur nous manifeste directement aussi le monde de l'esprit, Dieu, la liberté, l'immortalité, la personnalité. Oui, je sens immédiatement que je suis. Je sens qu'il y a hors de moi quelque chose, que j'appelle la nature. Je sens qu'il est au-dessus de moi quelque chose d'indicible, d'éternel, de saint, de libre, d'infini et en même temps de personnel; je sens qu'il existe là, pour mon *Moi*, un *Toi* parfait et absolu, que je nomme Dieu[1]. Si je ne puis sentir, pour mon être, qu'une profonde dépendance, je dois sentir d'autant plus vivement l'indépendance de Dieu. Or, tous ces sentiments sont réels et dignes de confiance, parce que je ne puis pas m'empêcher de les éprouver toujours. En disant : *la nature confond les pyrrhoniens et la raison confond les dogmatistes*, Pascal rendait témoignage à l'instinct du sens intérieur. *La raison*, n'est-ce pas la lumière primitive due au sens intérieur ? *La nature*, n'est-ce pas ce sens même ? Les croyances *morales* enfin, par lesquelles Kant veut échapper aux hypothèses et aux doutes, quelle valeur peuvent-elles avoir, si elles ne sont précédées de cette foi directe que notre âme a en elle-même ? *Les premiers principes se sentent*, avait dit encore Pascal, *les propositions se concluent*. C'est le sentiment des premiers principes, antérieurs et supérieurs aux propositions qui en dérivent,

[1] *Œuvres*, T. II, p. 170 sqq.; IV, p. XLII.

c'est le jugement droit et naïf de toute homme sensé et honnête, prenant la conscience actuelle pour règle et mesure de la vérité, c'est là ce que Jacobi nomme la *foi philosophique*. S'il oppose à l'idéalisme une foi si intellectuelle, c'est qu'elle lui garantit la réalité objective du monde, la véracité des sens et des facultés tournées au dehors. S'il combat en même temps ceux qui refusent à cette foi le titre de *rationnelle*, c'est qu'il la juge, non-seulement compatible avec toutes les fonctions particulières de l'entendement, mais indispensable à son autorité générale. Le savoir immédiat, ce dépôt inné de l'esprit humain, que le sentiment découvre par instinct, peut être clairement compris et analysé avec soin, comme il doit être recueilli avec respect : il est donc parfaitement raisonnable. « La puissance de la *foi* est la lumière primitive de la raison, celle du vrai *rationalisme*[1]. »

En examinant la théologie de Rousseau, que résume le *Je sens Dieu*, nous avons déjà fait remarquer ce qu'il y a de fondé dans ses principes, et aussi ce qu'elle a de vague ou de fertile en malentendus. Il faut néanmoins répéter ici que, pour avoir une signification réelle, elle ne peut désigner qu'une forme de la raison, qu'une situation plus haute, une application plus pure de notre intelligence, notre intelligence même à l'état d'intuition directe et spontanée. Il faut surtout ajouter que le sentiment se confond chez Jacobi, plus que chez Rousseau, avec la raison, prise dans ses exercices divers. Jacobi se trompe, quand il

[1] *Œuvres*, T. IV, p. XLII.

croit qu'il ne se sert point de certains procédés employés par ses adversaires. Il admet, par exemple, sans examen et d'une adhésion instantanée, les premiers principes et les règles du raisonnement. L'ingénieux Wieland avait dit : « Je *sens* l'esprit suprême, donc il est; j'ai besoin de croire à l'existence d'une intelligence souveraine, donc elle existe [1]. » Cette déclaration, Jacobi y souscrit avec certaine réserve; c'est qu'Agathon eût dû dire : « Je *pense* l'esprit suprême, donc il existe. De cette manière, ajoute-t-il, il pouvait déduire une véritable preuve de l'existence de Dieu. Il faut admettre pour tout mouvement une cause première qui soit autre chose que le mouvement. Je ne sais rien de la nature de cet être infini, si ce n'est qu'il est intelligent, puisqu'il a produit des intelligences. Mais je dois reconnaître son existence, à moins de renoncer à tout principe de connaissance, et de nier toutes les lois de la pensée. » Ainsi, Jacobi ne laisse pas que d'analyser et même de discuter les données primitives du sentiment. Ce qui l'empêchait d'apercevoir mieux encore combien la réflexion avait part à ce qui lui semblait pure révélation de l'instinct intellectuel, ou de l'enthousiasme naturel, c'était une fausse manière d'apprécier les preuves de l'existence de Dieu. Il s'imaginait qu'on ne pouvait démontrer telle existence qu'en la déduisant d'une autre existence; qu'en voulant prouver Dieu, on reconnaîtrait donc un autre être au-dessus de lui; comme si c'était subordonner en réalité la cause à l'effet, que d'induire de l'effet à la

[1] Voyez son *Agathon*.

cause. La méprise de Jacobi ne tient-elle pas en partie à ce qu'il mettait au même rang, dans l'ordre d'acquisition de nos connaissances, l'existence de Dieu, celle de nous-mêmes et celle du monde extérieur? Abusé par le mot de certitude *immédiate,* il ne voyait pas que, si nous pouvons arriver à avoir de Dieu une conviction aussi intime que l'est celle de nous-mêmes et du monde, nous n'acquérons pourtant pas l'idée de Dieu aussi tôt ni aussi directement que celle du monde et de nous-mêmes. Quoique hiérarchiquement supérieure, cette idée sublime est postérieure chronologiquement aux deux autres idées, et ne se développe en nous qu'avec leur aide, par conséquent médiatement. Une fois qu'elle s'est emparée de notre esprit, elle peut y exercer un empire égal, souvent plus puissant, et s'y revêtir d'une évidence non moins simple et directe. Nous devons être entraînés aussi irrésistiblement à croire que l'univers et l'âme ont une cause, qu'à proclamer la réalité de l'âme et de l'univers. Mais à ceux qui ne voient pas l'auteur invisible par derrière ses œuvres, il faudra démontrer que la réalité de l'univers et de l'âme est inexplicable sans l'existence d'un Dieu. Les preuves, et le travail de réflexion qu'elles exigent, ne sont donc pas à dédaigner. La philosophie du sentiment même y recourra sagement, si elle ne veut ni s'exposer à prendre des rêves et des images pour des faits et des notions, ni laisser sans réponse la question de savoir pourquoi tant de gens ne sentent pas Dieu, ou du moins le sentent tout autrement qu'un Jacobi et un Rousseau.

Au reste, Jacobi et ses nombreux disciples se rapprochèrent peu à peu de quelques-uns de leurs adversaires, en justifiant les données primitives du sens intérieur par des considérations spéculatives, ou du moins méthodiques. Loin de se borner à dire : « Voilà ce que je crois, parce que je le sens, » ils tentèrent d'établir, par l'ensemble de la science, pourquoi il fallait croire ou sentir, et même comment on pouvait comprendre. Partis du sentiment personnel, du *pressentiment* et de la *divination* [1], ils s'élevèrent à une conscience réfléchie et raisonnée de la Divinité ; à peu près comme l'école de Leibniz avait eu coutume de passer des notions confuses aux idées claires et distinctes. L'intuition originelle, mais obscure, se transformait en une aperception nette, suivie, analytique. Le *sentiment* n'était donc plus l'opposé de la *raison*, mais son premier mode de développement, comme le *raisonnement* était son autre emploi.

Avant que d'atteindre ce degré de rectitude et de précision, et malgré l'indécision et les contradictions qui viennent d'être signalées, Jacobi devait faire autant de bien par la richesse de ses aperçus et la noblesse de ses intentions, que par l'attachante clarté et la simplicité chaleureuse de sa diction. On peut déjà mesurer l'étendue de son crédit à la vivacité des attaques auxquelles il fut en butte et qui insultent encore à sa mémoire. C'est qu'il était, non-seulement le représentant le plus ferme et le plus populaire du théisme, mais un des

[1] *Ahnung* et *Gemüth* ; puis *Gottesbewusstseyn*. Voyez M. Kuhn, *Jacobi et a philos. de son temps*, 1834 (en allem.).

plus habiles antagonistes de tous les systèmes qui niaient, soit l'existence de Dieu, soit sa personnalité. Admirateur de Rousseau et de Charles Bonnet, ami de Hemsterhuys et de Ferguson, il avait commencé par réfuter avec savoir, avec ironie, avec indignation, les partisans de Hume, d'Helvétius et de d'Holbach ; refusant le titre de philosophes à ces « incrédules de la nature, qui nient tour à tour le monde matériel et le monde spirituel, et qui ne savent que perdre la vérité et décréditer la liberté [1]. » Il avait combattu avec vénération, mais avec franchise et énergie, Kant, Fichte et Schelling, qui lui répondaient avec dédain, en le traitant d'amateur et de charlatan, d'ennemi des lumières ou de contempteur de la raison [2]. Leurs sectateurs ne voulurent plus voir qu'un « eunuque philosophique » dans l'homme qui avait osé recommander la prétendue ignorance de Socrate, et écrire à Fichte : « Ma philosophie est une non-philosophie, et a pour racine un non-savoir [3]. » Faut-il s'étonner qu'aujourd'hui encore la moquerie et l'aversion soient prodiguées à ce « pauvre fou, à ce fanatique de la personne divine, qui croit sentir et penser, parce qu'il tourne ses fantaisies en aphorismes [4] ? » Les invectives lancées par ces matérialistes qui viennent de prendre le nom d'*humanistes*, deviendront peut-être d'autant plus violentes, que l'on se rappel-

[1] Voyez le tome II de ses *Œuvres*.
[2] *Dilettante*. — *Misologue*, etc.
[3] *Œuvres* de Jacobi, III, p. 9.
[4] Voyez, p. ex., M. Feuerbach, *Œuvres*, T. V, p. 125 sqq.

lera mieux combien l'auteur de *Woldemar* préférait aux écoles l'*humanité*, jaloux de lui présenter une fidèle image d'elle-même, de la servir par des conseils et des consolations, et de l'attacher de plus en plus à l'*église invisible* de la sagesse[1]. Ce n'est donc pas perdre son temps que de s'arrêter encore un instant devant le théisme de Jacobi.

Il a pour première règle de considérer l'être parfaitement parfait comme la *cause* de l'univers, et non comme sa *substance*[2]. « Il ne saurait y avoir que deux classes de philosophes, dit Jacobi : ceux qui, par une évolution successive, font sortir le parfait de l'imparfait, et ceux qui pensent que le parfait, précédant tout, est l'origine des choses même imparfaites ; en d'autres termes, ceux qui admettent pour première source de l'univers une certaine *nature des choses*, et ceux qui placent au commencement de tout un principe moral, une intelligence voulant et agissant avec sagesse, un *Dieu-Créateur*... L'absolu est substance, et point cause, voilà ce que soutient le *naturalisme*. L'absolu n'est pas substance, il est cause, telle est la foi du *théisme*[3]. » La substance, par quoi diffère-t-elle de la cause ? Qui dit substance, dit *identité*, c'est-à-dire quelque chose qui se compose d'un antécédent et d'un conséquent, mais qui ne présente ni génération ni succession véritable. La cause, au contraire, implique une production dans le temps, et ainsi un exercice réel d'activité. Qu'est-ce qui nous donne l'idée de cause ? Notre propre nature. Si nous n'étions pas doués de spontanéité et d'initiative, nous ne soupçonnerions pas la causalité. Un être purement contemplatif, privé de la puissance d'agir par soi-même, ne ferait que savoir. Mais cette puissance n'est-elle pas imaginaire ? Non, elle est réelle, sans être explicable; elle est à la fois incontestable et incompréhensible[1]. Il en est de même du Dieu-Créateur : nous n'en avons qu'une certitude analogue à la conviction de notre liberté; nous pouvons le *montrer*, mais non le *prouver*[2]. Des deux côtés il y a mystère, il y a miracle. Comprendre comment un être purement spirituel a créé un ordre matériel et ne cesse pas d'y être présent, est chose aussi difficile que d'expliquer dans l'homme, soumis aux lois de la nature, la présence d'un pouvoir qui, sachant résister à ces lois fatales et les dominer à quelques égards, forme une vertu surnaturelle. Qui pourrait rendre compte de la liberté humaine, pourrait expliquer la création divine. Au-dessus de tout ce qui vit réside donc une cause vivante, créatrice, surnaturelle ; et dans l'homme même, composé de matière et d'esprit, il y a donc un élément surnaturel, libre et agissant[3].

Grâce à ce lien de spiritualité entre Dieu et l'homme, l'homme peut connaître Dieu. C'est au fond de notre

[1] Jacobi. *Œuvres*, *passim*. partic. t. IV, p. XLI sqq.; p. L sqq.
[2] Le mot *Grund*, que Jacobi oppose à *Ursache*, signifie à la fois substance et principe, fondement et élément.
[3] *Œuvres*, T. III, p. 382, 404.

[1] *OEuvres*, T. II, p. 193-200, 219 ; III, p. 208, sqq. Comparez les idées analogues de Rousseau, ci-dessus, p. 241 sqq.
[2] *Weisen*, mais non *beweisen*.
[3] *OEuvres*, T. II, p. 317 ; III, p. 424 sqq.

âme que Dieu se révèle à nous, et se fait en quelque sorte homme. Déjà, lors de la création, Dieu fit l'homme semblable à lui-même, il le *théomorphisa*. Voilà pourquoi l'homme, pour connaître Dieu, est tenu, est autorisé à le concevoir comme un être humain, à l'*anthropomorphiser*[1]. Ce qu'il y a de surnaturel en nous ne pouvant avoir pour origine que l'être éminemment surnaturel, nous sommes en droit de transporter à cet être les traits de spiritualité que lui-même a imprimés en notre esprit. Sans deviner comment la nature peut venir d'une puissance surnaturelle, nous n'hésitons pas à regarder Dieu comme la cause de l'univers. Nous ne pouvons éviter de croire que Dieu dut créer de la manière dont il se manifeste à notre intelligence, c'est-à-dire naturellement. Quoique merveilleuse en soi, la création nous est un fait, aussi bien que l'existence même d'un Dieu créateur. Enfin, la création est-elle distincte du créateur? Nous le pensons avec le genre humain qui chercha toujours une cause indépendante du monde, et avec les meilleures philosophies qui toutes affranchirent la cause suprême, ou législatrice, de l'aveugle nécessité de la nature. Il faut d'ailleurs à notre esprit un Dieu spirituel; et qui parle d'un esprit, parle d'une personne libre[2].

Cet abrégé montre assez combien la foi de Jacobi se concilie aisément avec celle de Leibniz et des Écossais, à plusieurs égards avec celle même de Kant.

[1] T. III, p. 276 sqq. 418.
[2] T. IV. P. II, p. 155 sqq. P. I, p. XXXIV, 32 sqq.

Comme Leibniz, Jacobi fait fond sur la conscience humaine, admet une harmonie primitive entre l'intelligence de l'homme et la réalité des choses, et regarde cette harmonie comme l'ouvrage d'une cause infiniment sage, puissante et bonne. A l'exemple de Leibniz, il révère Dieu comme la personne parfaite, et détermine par la mesure de la vie et de la perfection le degré de la conscience et de la raison[1]. L'accent de mysticité qui accompagne quelquefois son théisme n'est pas assez marqué, pour l'éloigner de ces moralistes sobres, que Jacobi regrettait tant de n'avoir pu entendre dans sa jeunesse en Écosse même. Il juge les manifestations du sens intérieur comme Reid appréciait les *suggestions* du sens commun[2]. Non-seulement il défend de même l'adhésion immédiate aux faits de conscience, mais il répugne aussi à les expliquer, de peur de les rendre contestables comme les explications qu'il y aurait mêlées.

Entre Kant même et Jacobi, plus d'un point de contact, plus d'un moyen de conciliation. Tous les deux se défiaient de la spéculation pure, et doutaient de la possibilité de démontrer, ou même de pénétrer le fond des choses, les *choses en soi*. Mais tous deux cédaient au besoin de croire à une âme libre et à un Dieu personnel. Si Kant voulait que cette double croyance eût une valeur exclusivement pratique, Jacobi, appuyé sur l'énergie du sentiment, y reconnaissait un caractère tout à la fois pratique et spéculatif. Pourquoi, de-

[1] T. II, p. 220 sqq.
[2] *Œuvres*, T. II, p. 164 sqq. 183.

mandait-il aux disciples de Kant, n'affirmeriez-vous pas de prime abord, à titre de fait primitif, ce que vous affirmez subséquemment, sous le nom de *postulat pratique?* Qu'est-ce qui vous empêche de convenir que vous possédez, par une intuition directe, cette essence cachée des choses, que la raison dogmatique et l'abstraction sont incapables d'atteindre ? Nous tombons d'accord sur l'impuissance de l'analyse et de la dialectique appliquées à l'absolu. Mais, puisque vous n'en avez pas moins l'idée de l'absolu, et que vous la déclarez nécessaire dans la sphère pratique, avouez à votre tour que vous y adhérez spontanément, que vous trouvez l'absolu en vous-mêmes, par une vue directe et sous forme de sentiment.

Les tentatives faites pour concilier le sentiment religieux de Jacobi avec les principes répandus par Kant devaient être nombreuses. La condition principale qu'elles devaient remplir toutes, c'était l'admission de la critique dans l'exposé des vérités de la conscience. Les disciples de Jacobi, en présence de l'idéalisme, ne pouvaient se borner à dénombrer, à décrire les croyances essentielles de l'âme. Les disciples de Kant ne pouvaient pas davantage se contenter de soutenir qu'il y a pour la conscience des illusions nécessaires et accidentelles. Les uns et les autres étaient ainsi amenés à reconnaître, d'une part qu'il fallait admettre des sentiments invariables et universels, différents des sentiments variables et individuels; d'autre part, qu'il fallait trouver un *criterium* qui servît à marquer les sentiments propres à la conscience éclairée, à discerner en quel cas les jugements nés de ces sentiments représentent exactement leurs objets, à diriger enfin dans l'interprétation des faits de conscience, considérés tour à tour comme principes ou comme conséquences. Après avoir avoué la nécessité d'un travail pareil, on était préparé à combiner, à fortifier l'une par l'autre, les deux théories, et à les opposer réunies aux aberrations de la dialectique contemporaine.

Il est également impossible de faire connaître ici et de passer sous silence l'innombrable quantité de travaux excellents, que produisit cette élite de maîtres divers, appliqués à rapprocher les opinions de Jacobi et celles de Kant. Obligé de choisir, citons particulièrement le spirituel Kœppen, le savant et sagace Bouterwek, le fertile et libéral Fries, et son principal disciple, Calker. Frédéric Kœppen [1] eut l'inspiration hardie de fonder le monde moral et divin sur l'idée même de la liberté. L'absolu, dit-il, c'est la liberté, c'est-à-dire une puissance incompréhensible, mais un fait incontestable, autant qu'indémontrable. Nous le trouvons en nous, et nous voyons qu'il est le fond même de l'univers, puisque celui-ci ne pouvait avoir pour origine qu'un divin créateur. La nécessité qui règne dans la nature est si belle et si intelligente, qu'elle-même ne peut avoir été produite que par une liberté absolue, par un Dieu [2].

Bouterwek [3], qui se distingua par ses vastes con-

[1] Kœppen fut professeur à Landshut et à Erlangen.
[2] Voyez Kœppen, *Exposé de l'essence de la phil., passim.*
[3] Bouterwek mourut à Gœttingue en 1828.

naissances en littérature autant que par son système du *virtualisme*, faisait sortir nos lumières instinctives d'une certaine énergie spirituelle, qui lui semblait le lien primitif du sentiment et de la réflexion. Cette même énergie est le germe des idées qui élèvent la raison au-dessus de la sensibilité, jusqu'au principe de toute existence et de toute pensée. La philosophie puise dans cette puissance primitive et universelle ses vérités les plus hautes; elle les accueille avec confiance comme des données immédiates, et elle n'a d'autre tâche que de les revêtir d'une forme scientifique. C'est ainsi qu'elle constitue une religion spéculative [1].

L'infatigable Fries, si longtemps l'un des ornements d'Iéna et de Heidelberg[2], s'était réfugié, contre les négations de Kant, dans la psychologie [3], qui, dit-il, nous apprend les limites de la science humaine, et en même temps la puissance d'une foi qui se développe dans ces limites. Il y a en effet, continue Fries, au fond de notre âme, une certaine foi de la raison, qui embrasse tout ce qui est éternel. Cette foi, lors même qu'elle est un simple soupçon, un pressentiment, a pour objet l'essence réelle des choses. C'est elle qui devine le but du monde, les fins pour lesquelles il a été fait. C'est elle qui nous représente les idées de la raison comme des desseins ou des intentions [4]. Quand même on ne saurait démontrer qu'il y a des causes

[1] *Idée d'une science apodictique*, T. II, p. 22 sqq.
[2] Fries mourut en 1843.
[3] *Anthropologie psychique*.
[4] *Savoir, foi et pressentiment*, p. 157, 178.

finales dans l'univers, on ne peut nier qu'il n'y en ait dans la raison humaine. La liberté de l'âme et son éternité, l'auteur saint du monde, sont des faits indémontrables, mais ce sont aussi des tâches, que la foi de l'esprit nous commande en quelque sorte d'accomplir. « Nous *connaissons* les phénomènes, nous *croyons* à l'essence véritable des choses, nous *pressentons* même cette essence [1]. » Le sentiment religieux sait deviner l'infini au sein du fini; et comme il est hors d'état de se le démontrer, il le considère comme un mystère. Ce sentiment a plusieurs formes : l'inspiration, la résignation, la méditation. Mais ce qui le distingue particulièrement, c'est qu'il se traduit en actions. Il veut améliorer le monde, ennoblir l'humanité, exercer de plus en plus cet amour qui l'attire à la bonté éternelle, au bien parfait [2].

La croyance au meilleur des mondes attache Fries à Leibniz. Il l'établit sur l'évidence de ces causes finales que lui garantissent la beauté et la sagesse de la création, sa perfection « esthétique et religieuse. » Une confiance inébranlable dans la divine Providence, qu'il nommait « la lumière religieuse du genre humain, » était chez Fries le résultat du développement des idées de vérité, de bonté et de beauté, idées que la raison ramène à un principe commun, et que la personne humaine concentre forcément dans un être vivant et infini. La connaissance de soi-même, unique fondement de toute science solide, selon Fries,

[1] *L. l.* p. 229 sqq.
[2] *Manuel de philos. pratique*, I, l. 3.

aboutit logiquement à l'adoration d'un créateur souverainement sage et bon. Et voilà néanmoins ce que ses antagonistes taxaient de « fadeur et d'ennui[1] » ; et ce qu'ils devaient taxer ainsi, après s'être tant irrités ou moqués de cette maxime favorite de son maître : « *Connais-toi toi-même*, c'est le précepte suprême, d'après le dieu de Delphes et Socrate ; et aussitôt que vous le mettrez en pratique, vous vous apercevrez que point de *Moi* humain sans un *Toi* divin, et réciproquement[2]. »

Si nous mentionnons, parmi les disciples de Fries, Frédéric Calker, c'est qu'il s'est également attaché, dans sa *Législation primitive*[3], à rappeler les idées du vrai, du beau et du bien à leur source, à leur auteur et à leur modèle, à un Dieu triplement accompli. L'esprit humain, dit-il, croit spontanément à la réalité d'une perfection infinie en vérité, en beauté, en bonté ; il l'aime par instinct, il la recherche avec désintéressement et pour elle-même ; il s'y confie et s'y dévoue, comme au saint législateur des choses[4]. Ce législateur indépendant et sublime nous paraît, non-seulement la cause d'un attrait si puissant, mais son objet, mais l'essence même de toute beauté visible et invisible, le principe et la force de tout ce qui est grand et admirable, durable et bienfaisant. En s'attachant à lui, en s'en approchant de plus en plus, nous sentons Dieu, nous le voyons. Nous comprenons que

[1] Fries, *Nouv. crit. de la raison*, Préf. IIe éd. 1828. — Comp. Hegel, *OEuvres*, T. VIII, p. 51 sq.
[2] Jacobi, *OEuvres*, T. IV, p. XLII.
[3] *Urgesetzlehre*, 1820.
[4] *Législation primitive*, p. 201 sqq. 250 sqq. 306 sqq.

la vie des êtres et la durée du monde seraient inconcevables, si Dieu n'était l'amour éternel[1].

N'est-ce pas le lieu de donner un court souvenir à un ami étranger de Jacobi, au Shaftesbury de la Hollande, que l'on a justement considéré comme une sorte de transition de la philosophie écossaise à la doctrine qui vient d'être appréciée ? François Hemsterhuys, qui mourut à La Haye en 1790, avait été nourri par son père, l'éminent helléniste de Franeker, dans le commerce de l'antiquité, dans l'étude passionnée du platonisme. Un goût trop délicat peut-être, une sagesse aimable mais un peu timide, s'unissaient en lui à un vif besoin de culture générale et harmonieuse, à un amour tempéré des beaux-arts, et le disposaient tout ensemble à soumettre les problèmes de la pensée au tribunal d'un sens éclectique, et à diriger ses recherches philosophiques vers l'étude du beau, comme vers le but et la pierre de touche des opinions. Dans ses Dialogues et ses Lettres, qui rappellent si agréablement le ton socratique, les vérités morales et religieuses sont rapportées à un *organe moral*, à un principe inné et éternel, « qui répugne à tout rapport avec ce que nous appelons succession ; » qui, étant une cause une et indivisible, nous adresse à une cause éternelle et suprême ; qui nous élève au-dessus de la matière et du mouvement corporel, et nous associe à un monde spirituel et social, à un ordre moral, immortel et divin, à « quelque chose au-dessus de nous, dont nous nous sentons dépendre. » La présence de Dieu, sa simpli-

[1] *L. l.* p. 438 sqq.

cité parfaite, qui embrasse et pénètre tout, qui excite en nous tour à tour admiration, étonnement, attendrissement, mais surtout le sentiment d'une dépendance continuelle, sont des faits indubitables pour notre âme, des « effets immédiats de sa nature même. » Plus nous contemplons l'univers, plus ces faits deviennent éclatants et puissants. Cette contemplation donne deux résultats importants. Elle témoigne contre l'athéisme, qui se montre incapable d'expliquer le mouvement, ou même l'existence de la matière; elle nous oblige d'admettre un agent auquel le tout est soumis et dû, une « force étrangère qui a décomposé l'unité totale en individus et qui la fait tendre éternellement à l'union... [1] » N'y a-t-il pas là maintes analogies, d'une part avec les croyances d'un Hutcheson et d'un Reid, d'autre part avec les opinions d'un Jacobi, d'un Hamann même ? La *faculté intuitive,* qu'une *attraction* primitive pousse « vers nos semblables et vers la Divinité, comme vers le grand et le beau, » et qui prouve que nous sommes « faits pour contempler et pour jouir, plutôt que pour connaître et savoir, » n'est-elle pas également chère à Hemsterhuys et à ces autres philosophes ? Ne les porte-t-elle pas tous à mêler aux idées religieuses les pensées qui composent le double ordre du bien et du beau, la morale et les arts ?

[1] Voyez Hemsterhuys, *Sur l'homme et ses rapports*, p. 236, 152, 237 sqq. — *Aristée*, p. 98. — *Sur l'athéisme*, p. 282 sqq. 290 sqq. (Ed. 1792.)

LIVRE VIII.

RENAISSANCE DU SPINOSISME.

—

CHAPITRE PREMIER.

« *Cogitationem Deo concedit, non intellectum.* » (Spinosa accorde à Dieu la pensée, mais non une intelligence.) LEIBNIZ.

Le représentant le plus sage de la philosophie française au XVIIIe siècle avait écrit ces mots curieux : « Nous avons quatre métaphysiciens célèbres, Des- « cartes, Malebranche, Leibniz et Locke. Le dernier « est le seul qui ne fut pas géomètre; et de combien « n'est-il pas supérieur aux trois autres [1] ! » Cinquante ans après que Condillac eut prononcé ce jugement, d'accord avec ses contemporains, en 1802, le métaphysicien le plus hardi de l'Allemagne, Schelling, annonça son système comme une conciliation organique de quatre doctrines modernes. Il venait, disait-il, as-

[1] *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, II, sect. II, § 52.

socier dans une synthèse commune et suprême Bruno, Spinosa, Leibniz et Fichte [1].

Dans l'intervalle qui sépare ces deux dates, ces deux sortes d'arrêts, une révolution s'était opérée dans l'empire de la spéculation. Le règne de Locke et de Bacon, le culte divers de la *sensation* infiniment *transformée*, avait fait place à un culte non moins fatal, au règne de la *substance universelle* et de ses métamorphoses sans fin, c'est-à-dire au règne de Spinosa et de Bruno. Pour la première fois on vit proclamer l'idéalisme des géomètres, repoussé par Condillac, comme l'un des éléments constitutifs de la philosophie à venir. Ces penseurs détestés ou méprisés, cet hérétique napolitain, brûlé à Rome en 1600 pour avoir enseigné l'infinité de l'univers [2]; ce juif portugais, chassé de la synagogue d'Amsterdam en 1655 pour avoir pensé que la Divinité s'est révélée à Jésus-Christ aussi bien qu'à Moïse; ces deux martyrs de la liberté de pensée et du courage intellectuel furent en quelque sorte exhumés avec des cris d'admiration, au milieu d'étranges chants de triomphe. Leur réhabilitation, leur avénement posthume fut salué comme l'aurore d'une ère nouvelle. Ce furent les ancêtres solennellement révérés de la métaphysique du XIX[e] siècle.

Peu d'événements du monde moral furent plus féconds en résultats variés, et méritent davantage d'être décrits avec exactitude ou fermement appréciés. Mais, avant d'entreprendre cette tâche indispensable, n'im-

[1] *Bruno, ou du principe divin et naturel des choses*, p. 226 sqq. (en allemand).

[2] Voyez notre ouvrage, *Jordano Bruno*. Paris, 1847, T. I et II, *passim*.

porte-t-il pas de dire en quoi consiste le spinosisme, et ce qu'il faut en penser aujourd'hui ?

Si le titre de *panthéisme* convient à toute doctrine qui, peut-être sans confondre Dieu et la création, les identifie cependant sous différentes dénominations ; qui fait absorber les choses finies dans l'être infini, tantôt en regardant celui-ci comme la substance, comme la force vive de celles-là, comme leur unique fondement et leur élément vital, tantôt en présentant l'univers comme un ensemble suivi de modes ou de formes qui appartiennent tous nécessairement à une essence commune, à une seule et même puissance : si l'absolue consubstantialité du principe créateur et des existences créées est le trait distinctif du panthéisme, il n'est point de système à qui cette qualification s'applique mieux qu'au spinosisme. Voici de quelles doctrines il se compose en effet, sommairement.

Spinosa nomme *substance* ce qui existe en soi et pour soi, ce qui n'exige aucune notion étrangère pour être pleinement compris. Il nomme *mode* tout ce qui tient à un autre être, grâce auquel seul il peut être conçu. Tout ce qui existe est donc, ou substance, ou mode. Quant à ce qui appartient à l'essence même d'une substance, Spinosa l'appelle *attribut*.

En vertu de sa constitution, la substance précède tous ses modes, et l'existence est le propre de son essence même. La substance possède en elle-même la raison et le fondement de son être : sans cause antérieure, elle est cause d'elle-même, *causa sui*. N'étant susceptible d'être ni produite ni limitée par rien, elle

a une existence nécessaire et infinie. Or, comme tout objet fini dépend d'un autre objet, où se trouve la raison de son existence, nul objet fini ne saurait recevoir légitimement le titre de *substance*. La substance véritable, celle qui est infinie et indépendante, qui seule est primitive ou nécessaire, est aussi le fondement de tous les êtres finis. En tant qu'absolument parfaite, elle se compose d'attributs infinis, dont chacun exprime son essence éternelle et sans bornes. La substance de toutes choses, la substance de l'univers, voilà donc la Divinité, l'unique Divinité possible.

Si Dieu est la substance infinie, Dieu est indivisible. Divisible, il formerait plusieurs parties infinies; ou bien, il n'y aurait plus d'infini du tout; ce qui implique également. Mais, comme tout ce qui existe doit être soit substance, soit mode, et comme Dieu seul constitue une substance réelle, toutes les existences sont en Dieu, et nul être ne peut se concevoir séparément de Dieu. Toutes les choses finies sont tellement adhérentes, inhérentes à l'être infini, qu'elles en sont des affections, des modifications. Elles ne seraient rien, si elles n'étaient des expressions servant à manifester d'une manière déterminée les attributs de la Divinité. Cause de soi-même, cause de ses attributs et de ses modes, Dieu est cause de toutes choses. Mais inséparable de ses modes et de ses attributs, Dieu est la cause inhérente, *immanente*, de toutes choses, et non pas leur cause temporaire et transitoire, *omnium rerum causa immanens, non vero transiens* [1].

[1] *Ethique*, P. I, *propr.* XVIII.

Puisque rien n'est hors de Dieu, tout ce qui arrive émane de la nature divine. Dieu est donc la cause libre de tous les événements, de toutes les opérations. Est *libre*, pour Spinosa, ce qui n'existe que par la nécessité intérieure de sa propre nature, ce qui n'est déterminé à l'action que par soi-même. De plus, comme tout ce qui se produit dérive d'un attribut infini, ou d'un mode infini, tout procède, tout participe de la nécessité qui appartient à la substance éternelle. Ainsi, tout arrive nécessairement, et non fortuitement; tout se développe, tout apparaît par suite d'une détermination absolue de l'essence divine, d'une façon inévitablement décidée. « Il est de la nature de la substance de se développer nécessairement par une infinité d'attributs infinis infiniment modifiés [1]. »

L'ensemble des effets et des modes divins, l'enchaînement rigoureux des choses finies, compose la nature créée, ou *naturée*, *natura naturata*. La substance absolument infinie, la cause parfaitement libre des choses finies, constitue la nature créatrice, ou *naturante*, *natura naturans*. La *nature naturée*, l'univers, est donc un tout infini, dont toutes les parties se modifient infiniment, sans que varie jamais l'essence du tout, la substance productrice de l'univers.

Les choses finies, ne pouvant être comprises que par leur rapport avec l'être infini, ne sauraient avoir aucun attribut, qui n'eût dans l'être infini sa raison et sa racine. Or, comme les choses finies se manifestent, soit comme pensantes, soit comme étendues, la *pensée*

[1] *Ethique*, P. I, *propr.* XVI.

et l'*étendue* forment les deux attributs essentiels de la substance divine. Celle-ci étant infinie, la pensée divine et l'étendue divine sont également infinies ; ou plutôt, la substance infiniment étendue et infiniment pensante est la même substance, considérée tantôt sous l'un, tantôt sous l'autre de ses aspects infinis.

A la vérité, l'infini ne peut être qu'une chose une et indivisible. Mais, comme plusieurs choses doivent être envisagées comme parties d'un même tout, en ce qu'elles ont de commun, l'infini, quoique absolument un, contient tour à tour le fondement de tous les *corps*, ces parties de l'étendue finie, et le fondement de tous les *esprits*, ces parties de la pensée finie.

Ni la substance infinie, ni aucune de ses propriétés, ne se compose de parties isolées, ou séparables. Elle forme avec ses attributs un tout indissoluble, où n'entre aucun élément fini. La substance infiniment pensante, ou l'*entendement divin*, ne diffère donc pas de la substance infiniment étendue, ou de l'*univers des corps* : elle constitue à tous égards une unité indivisible. Il est indifférent que l'on considère Dieu comme infiniment pensant, ou comme infiniment étendu. Il est infiniment étendu, en ce que son entendement est sans bornes. Il est infiniment pensant, parce qu'il remplit un espace immense, incommensurable.

Toutes les choses finies viennent de ces deux attributs de la substance infinie [1]. Cependant, comme le

[1] Dans un traité récemment publié, *De Deo et homine ejusque felicitate*, qui paraît avoir servi de base à l'*Éthique*, selon la remarque de l'éditeur, M. Bœhmer, Spinosa admet, après les deux célèbres *attributs*, trois *propriétés* (*Eijgenschappen*, en hollandais), également accordées à

fini ne peut pas sortir *immédiatement* de l'infini, les choses finies ne sont que des modes *médiats* de la substance infinie. Elles en émanent au moyen d'infinies modifications des attributs infinis. Ces modifications infinies sont, dans la pensée infinie, l'*entendement* et la *volonté absolus;* dans l'étendue infinie, le *repos* et le *mouvement absolus*. En tant que modes des attributs divins, ces modifications sont éternelles et sans bornes. Et néanmoins, ajoute Spinosa, c'est à la nature *naturée*, et non pas à la nature *naturante*, qu'elles appartiennent. Ainsi, les choses dont la pensée est finie, c'est-à-dire, les esprits, sont des modifications de l'entendement et de la volonté infinis ; et les choses corporelles sont des modifications du repos et du mouvement infinis. Ainsi, comme tout dérive des attributs de la substance unique, tout est disposé ou conduit d'une manière irrésistible, conformément à ces attributs nécessaires. Ce qu'on appelle *causes finales* est donc une notion inutile et imaginaire, un préjugé humain, *entia imaginationis* : c'est se contredire que d'en admettre dans l'univers.

Enfin, la Divinité, la *nature naturante*, est si peu une chose distincte, particulière ou personnelle, qu'elle exclut tout caractère propre aux individus. Elle est tout à la fois l'unité et la totalité des êtres, puisqu'elle

la substance infinie, savoir : *a*) une causalité, qui imprime une nécessité réelle aux choses, à leur existence et à leur activité ; *b*) une force, par laquelle chaque chose et la nature entière conservent et leur essence et leur état ; *c*) une *prédestination* qui, s'étendant sur toute la nature comme elle agit sur chaque être particulier, exclut jusqu'à la possibilité d'une situation différente dans l'ensemble et dans le détail de l'univers.

est l'essence de toute existence, puisque tout est en elle nécessairement, et que rien ne saurait être autrement qu'il n'est en elle.

Telles sont les grandes lignes du système de Spinosa. Composent-elles un ensemble harmonieux, en effet autant qu'en apparence? Reproduisent-elles fidèlement, expliquent-elles en tout point la vaste image de la réalité et matérielle et spirituelle? Ou bien sont-elles en désaccord, soit avec elles-mêmes, soit avec les faits dont elles doivent rendre compte? Voilà ce qu'il s'agit d'examiner rapidement, en réunissant nos propres réflexions aux remarques, aux critiques les plus justes que le spinosisme ait fait naître durant près de deux siècles [1].

Commençons par quelques observations sur les procédés qui, si nous l'en croyons, ont conduit Spinosa à la *vraie* philosophie, sinon à la *meilleure* [2]. Ces procédés, c'est une intuition de la raison pure, suivie de l'emploi du raisonnement déductif; c'est l'art de tirer d'un petit nombre de définitions abstraites une longue chaîne de théorèmes et de corollaires également abstraits. C'est là une méthode assez connue, dont les inconvénients en métaphysique sont faciles à constater. N'introduit-elle pas des abstractions là où l'on ne devrait admettre que des réalités vivantes? Tantôt

[1] La liste des critiques de Spinosa est très longue, depuis Fénelon jusqu'à M. E. Saisset. Voici les auteurs que nous avons interrogés spécialement : Bayle, Brucker, G.-S. Francke, Chr. Garve, Jacobi, Des Jariges, le P. Lami, Maimon, Mendelssohn, Muséus, J. Régis, Sigwart, Tennemann, Tiedemann, Christian Wolf.

[2] *Epist. ad Alb. Burgh.*

elle transforme en faits positifs des conceptions générales, tantôt elle défigure, elle mutile, elle pervertit des données expérimentales, afin de les assimiler aux éléments mathématiques. Un danger plus grave encore, c'est qu'elle donne le change sur la rigueur ou la profondeur d'une théorie systématique, en prenant pour type de la certitude, pour marque de vérité, l'enchaînement externe de la démonstration algébrique. Elle porte ainsi à croire que les vérités dépourvues du caractère de la nécessité déductive n'ont que l'apparence du vrai. Le monde qui n'est point abstrait, le monde de l'expérience, de l'existence individuelle, risque ainsi de passer pour un monde apparent, pour une vaine succession de phénomènes et de fantômes. La réalité, la perfection réside ainsi uniquement dans l'aride région de l'idée pure, ou si l'on aime mieux, de l'être pur.

La méthode employée par Spinosa ne saurait être acceptée qu'à deux conditions, à deux conditions indispensables, mais que Spinosa dédaigne de remplir. Elle doit, premièrement, ne partir que de principes qui expriment et concentrent tous les résultats invincibles de l'observation la plus exacte et la plus étendue. En second lieu, elle doit procurer les moyens de s'assurer si ses affirmations dogmatiques ne sont pas absolument contraires à la réalité que manifeste l'expérience. Or, les faits d'expérience, qu'il qualifie de notions *vagues*, Spinosa les méprise trop pour les admettre comme pierre de touche de sa théorie. Ce mépris, le dispense-t-il de comparaître devant le tribunal de la

réalité? En s'y refusant il s'expose au reproche de confondre l'abstrait avec l'arbitraire, et d'aboutir au stérile. C'est devant ce tribunal que l'ont cité tous les adversaires de l'abstraction radicale, et voici ce qu'ils ont dû lui dire. Votre substance est-elle un être réel et vivant? Vous ne la connaissez alors que par ses manifestations, c'est-à-dire, par les formes sous lesquelles se révèle le monde intérieur et extérieur. La perception de ces formes, est-ce autre chose que l'expérience? Si votre substance est quelque chose d'actif, si elle a des attributs, des qualités, ce n'est pas à la raison pure que vous en devez la connaissance : c'est aux sens et à la conscience, c'est à l'histoire et à l'observation. La preuve que pour vous-même l'expérience en est la source cachée, c'est que vous revêtez la substance de deux attributs qu'il est impossible d'emprunter à la notion vide de l'être en soi. C'est la conscience qui vous a fourni l'attribut de *pensée*, ce sont les sens qui vous ont fourni l'attribut d'*étendue*. Sans l'avouer, vous puisez donc dans cette expérience, rejetée à titre d'instruction *vague;* et malgré vous, vous nous autorisez à confronter avec elle vos déductions successives. Si celles-ci la heurtaient de front, ne serions-nous pas en droit de repousser, non pas seulement votre méthode, mais vos axiomes? Ce désaccord existe effectivement. La réalité nous révèle certaines formes de l'existence, que vous ne reconnaissez point, ou dont ne sauraient rendre compte celles qui sont consacrées par vous. La substance, l'attribut et le mode, ces trois éléments auxquels vous réduisez tous les rap-

ports de l'être, comme le géomètre réduit à trois les dimensions de l'espace, ou comme il fait sortir du point la ligne, la surface et le corps : épuisent-ils, expliquent-ils cette forme spéciale de l'existence qui s'appelle l'individualité humaine? Il ne faut donc pas s'étonner que cette individualité proteste contre les affirmations exclusives, contre la synthèse étroite, contre les procédés abusifs ou fautifs, que vous avez préférés aux évidences de l'observation.

Cette opposition permanente à toute l'expérience rend artificiel et insoutenable jusqu'au fondement du spinosisme, jusqu'à la définition de l'être absolu. Quoique uniquement verbale, cette définition doit pourtant faire plus que fixer le sens du mot; elle doit exprimer l'essence même des choses, et supporter tout un édifice de conséquences réelles, d'applications positives. « J'entends par *substance,* dit Spinosa, ce qui est *en soi,* ce qui est conçu *par soi,* ce dont le concept peut être formé sans le concours du concept d'aucune autre chose. » D'où il suit que tout ce qui n'est pas en soi, mais ce qui participe d'une autre chose, ne forme pas un être substantiel, ne forme qu'une détermination. Les esprits et les corps deviennent ainsi de simples affections ou modifications, des formes ou expressions de l'être infini. Cette conclusion était inévitable, puisque l'auteur de la définition avait effacé d'emblée et comme banni le caractère propre aux êtres vivants, qui est d'exister *pour soi*. Ce qu'il importait le plus d'expliquer et de maintenir, il en avait si bien fait abstraction, qu'il l'avait détruit sans retour. La réalité

montre cependant une infinité d'êtres qui existent pour eux-mêmes, tout en soutenant certaines relations avec d'autres êtres, comme la relation des parties au tout. Ils dépendent par leur origine et par le fonds de leur nature, et ils possèdent néanmoins une vie à part, distincte de l'univers. En géomètre impérieux, Spinosa refuse toute substantialité aux individus, à la qualité et à la perfection personnelles, et n'en accorde qu'à l'unité sans bornes, à la quantité totale. Sous cette notion de substance se cache un préjugé scientifique. D'après la physique des cartésiens, point d'espace vide ; tous les objets de l'univers se tiennent et constituent une immense *continuité*. Celle-ci peut sembler divisée, mais elle ne l'est qu'en apparence, par le mouvement. Nous nous imaginons, *modaliter*, que le monde réel est composé d'individus, d'objets doués de formes propres et essentielles. En réalité, *realiter*, ce qui différencie les êtres n'est autre chose que des dispositions accidentelles, passagères, qui ne touchent point à leur essence même. Cette essence, cette véritable substance, est immuable, infinie en étendue, et a pour modes les diversités que l'entendement vulgaire regarde comme autant d'êtres distincts... N'était-il pas aisé, en s'appuyant sur cette hypothèse de physique, de supprimer implicitement, sous le titre même de *modes*, tous les êtres contingents et vivants ?

Il était facile aussi d'en venir à une autre erreur. Après avoir anéanti un des caractères incontestables de la réalité, le *pour soi*, Spinosa devait tâcher de réaliser une abstraction, c'est-à-dire, représenter comme

réelle une chose qui n'existe que dans l'entendement. Il suppose que plusieurs objets, ayant quelque chose en commun, ne constituent pas des objets distincts, mais forment seulement les parties d'un même tout. Cependant, plusieurs objets cessent-ils donc d'être plusieurs, aussitôt qu'ils sont compris logiquement dans une notion plus haute, par rapport aux propriétés qui leur sont communes, aux ressemblances qui peuvent les rapprocher ? Non. Ce qu'ont de commun plusieurs êtres compose seulement une notion générale, une conception abstraite ; mais ne saurait produire un être générique et réel, qui contînt en soi chaque être particulier et qui en fût inséparable. C'est le contraire qui a lieu : le général n'existe en effet que par les êtres particuliers ; et la variété innombrable de ces êtres n'est donc pas une suite d'apparences ou d'apparitions.

A ceci se rattache une nouvelle illusion, concernant le signe caractéristique de la substance, l'infini. Tantôt Spinosa confond l'infini géométrique, ou physique, avec l'infini spirituel et moral ; tantôt il laisse voir son impuissance à expliquer la liaison de l'infini avec le fini, l'union de la substance invisible avec ses modes visibles. Selon le besoin du moment, le mot d'infini se présente, ici comme multitude sans fin des corps et des esprits, là comme unité de la substance éternelle. Sans doute, en mathématicien, Spinosa pouvait nommer l'univers une substance infinie, incommensurable, immense. Mais pouvait-il identifier cette *infinitude*, divisible et composée, avec l'*infinité*, absolument simple

et indécomposable, de la perfection idéale et morale? L'emploi alternatif et indifférent de l'une et de l'autre acception fait croire que cette confusion était préméditée, et devait donner le change au lecteur. Mais qui pourrait en rester la dupe, en voyant comment Spinosa prétend lier le fini à l'infini? Tout existe uniquement dans une seule et même substance, dit-il ; les forces particulières et déterminées sont donc réunies dans la force indéterminée et universelle, qui se diversifie suivant les diverses relations.... Mais, s'il en était ainsi, la force universelle serait en dehors du monde réel: elle ne serait qu'une unité par rapport à l'universel. Or, pareille unité, au milieu de la pluralité, n'est qu'une notion abstraite; pareille force n'est pas une force vivante. Si le monde n'avait pas un autre fondement, une autre liaison, il n'aurait nul fondement, nulle liaison.

L'abus que nous signalons se retrouve dans les attributs dont Spinosa investit sa substance. « J'entends par *attribut*, dit-il, ce que la raison conçoit dans la substance comme constituant son essence. » Deux attributs lui semblent seuls essentiels à l'être infini. Mais d'où vient qu'à leur tour ils sont transformés en deux sortes d'infinis? Et n'est-ce pas frapper d'une contradiction irrémédiable la substance une et intellectuelle, que de lui donner pour élément constitutif une chose sensible et matérielle, l'*étendue?* Le géomètre, répond-on, pose comme une réalité infinie l'abstraction d'une étendue intellectuelle et illimitée. C'est dire qu'il la suppose infinie, pour pouvoir la

mettre en pendant, au même degré, à côté de la pensée sans bornes.

A ces trois définitions fondamentales, *substance*, *attributs* et *modes*, devait en succéder une quatrième, qui en est le corollaire ou une version. « J'entends par *Dieu* un être absolument infini, c'est-à-dire, une substance constituée par une infinité d'attributs infinis dont chacun exprime une essence éternelle et infinie [1]. » Là paraît plus vivement encore ce que le spinosisme a de géométriquement arbitraire. Là Dieu se transforme tout entier en un ensemble suivi d'attributs ou d'essences, en une quantité sans limites, en une succession sans fin, dont l'unique caractère réel consiste à se manifester en tout sens et toujours forcément. « Il est de la nature de la substance, dit Spinosa, de se développer *nécessairement* par une infinité d'attributs infinis infiniment modifiés [2]. » La loi qui préside à la nature divine est une nécessité dans l'enchaînement des modes, qui procède d'une identité dans les attributs et dans l'essence. Or, *nécessité* et *identité* sont des notions avant tout mathématiques. La religion qui en découle ne sera donc qu'une géométrie de l'être abstrait, qu'une construction, qu'une déduction où la pure abstraction de l'être joue le rôle que l'abstraction du point, ou de la ligne, remplit dans les théories consacrées à la mesure de l'espace.

Une théologie, une cosmogonie pareille saurait-elle expliquer les êtres réels? Etant en contradiction avec

[1] *Éthique*, P. I, Déf. VI.
[2] *Éthique, de Deo, propr.* XVI[e].

eux, elle ne le pourrait qu'en établissant, avec les spinosistes de notre temps, que, tout étant absolument identique, il ne peut y avoir nulle part aucune sorte de contradiction.

Cependant, les oppositions entre le spinosisme et la conscience du genre humain sont et restent innombrables. Nous ne citerons que celle qui a été rappelée déjà. Le *moi* de l'homme, selon l'*Éthique*, est un simple mode de la substance infinie, qui pense dans les individus ; et la manière dont ceux-ci sont obligés de se concevoir eux-mêmes est un préjugé, une fiction, une imagination sans consistance ! Que conclure de là, si Spinosa dit vrai ? Dès que le sentiment de la personnalité est une illusion, le sentiment de l'existence même est une illusion aussi ; et dès lors plus d'êtres réellement existants, hormis la substance infinie ! Mais, d'un autre côté, est-il conviction plus inébranlable que celle-ci : Je sais que je suis un être distinct, à part, et non pas la propriété, l'annexe d'un autre être ? L'imperfection de ma nature me sépare de l'être absolument parfait, et les obstacles que je rencontre autour de moi ne me permettent pas de me confondre avec le monde dont je fais partie.

Rigoureusement conséquent, Spinosa devait donc nier jusqu'au sentiment de l'existence, et jusqu'à l'existence du monde fini. Aussi, relativement à ce dernier article, sa perplexité était difficile à dissimuler. Idéaliste, il ne pouvait revêtir légitimement la substance infinie de l'attribut propre aux choses visibles et palpables. Il se hâte donc de déclarer que l'*étendue* en Dieu n'a rien de commun avec l'étendue physique, ni même avec la pensée humaine. L'entendement divin, dit-il, ne ressemble pas plus à l'entendement humain, que le chien, signe céleste, ne ressemble au chien, animal aboyant. Mais, en ce cas, quelle est la cause, la substance de l'étendue visible, ou même de la pensée humaine ? Celles-ci n'auraient donc pas de cause ? Ou bien, il y aurait d'autres causes encore que l'être infini ? La raison éternelle et universelle ne produit donc pas tout, n'entre pas en tout ? En dehors de la totalité que remplit son unité sans limites, trouverait-on un autre univers encore ? Pour expliquer la présence du monde réel, Spinosa avance que l'étendue divisible, ou composée de parties, n'est qu'une manière de voir sensible, qu'un mode de notre conception si bornée. Réponse trop évasive, puisqu'elle suggère cette question : Qu'est-ce qui est assez puissant pour nous imposer une telle manière de voir, contre la toute-puissance de l'être véritablement réel ; pour nous forcer de concevoir l'étendue finie d'une façon opposée à celle dont Dieu nous oblige de concevoir l'étendue infinie ? Il ne reste qu'à se réfugier dans l'idéalisme absolu, qu'à nier le monde vivant, en l'appelant une vaste apparence, un fantôme immense. Fidèle à ses principes, à sa méthode, Spinosa eût accepté avec courage cette conclusion extrême ; il eût sacrifié totalement la nature *naturée* à la nature *naturante*, et enseigné la non-existence de la création, l'*acosmisme*. Mais d'importants motifs l'arrêtaient, et lui faisaient préférer le tort de se contredire. Si Dieu existe seul,

n'est-ce pas à lui qu'il faut faire remonter ces notions *vagues*, qui constituent les notions d'expérience? Spinosa sentant cela, aima mieux accorder aux choses finies quelques restes de réalité, une demi-existence; et il espéra se décharger sur elles de ces illusions qui composent à ses yeux le savoir expérimental. Voilà pourquoi il tolère le monde fini à côté du monde infini. Mais, que devient alors la base, la tendance de son système, l'unité de l'être substantiel, l'*unicité* de la substance?

C'est que cette unité est moins absolue chez Spinosa qu'elle ne le paraît d'abord. La dualité, l'antagonisme y règne sur cent points. Après nous avoir invités à dépouiller les conceptions puisées dans l'expérience, à les surmonter par les idées *adéquates* de la pensée pure, pourquoi reconnaître que celles-ci sont incapables de bannir celles-là et de les vaincre? Pourquoi nous représenter la contemplation de la perfection divine comme un idéal impossible à réaliser? Pourquoi, de plus, nous conseiller de tendre toujours à participer à la perfection divine, s'il est vrai que nous portons en nous cette perfection de toute éternité, étant des modes de l'être éternel et parfait? Pourquoi surtout cette double prescription si contraire à elle-même : Envisagez toutes choses sous le point de vue d'une nécessité inflexible, d'une identité absolue, et suivez en même temps avec docilité les lois de la conscience morale?

C'est en effet une observation générale, qu'il importe de faire ici : le système de Spinosa est loin de former un tout homogène, un tissu dont la trame ne soit

brisée en aucun endroit, dont il soit presque impossible d'entamer la contexture. Non, cette réputation de rigueur, de suite inexorable, n'est qu'un trop favorable préjugé, et qu'il serait temps enfin de détruire. Plusieurs tendances opposées s'y croisent, s'y combattent, s'y neutralisent. D'une part, tout y doit procéder de Dieu, s'absorber en Dieu, et s'offrir sous un aspect idéal, mystique, religieux. D'autre part, la vie spirituelle y est soumise à cette nécessité de nature, qu'avait enseignée Hobbes, et qui, proscrivant toute notion de progrès moral, de terme transcendant, ne saurait souffrir nulle fin, nulle carrière véritablement religieuse. De même que l'école matérialiste, Spinosa nie la liberté intérieure, puisqu'il la fait consister tantôt à reconnaître la place que chacun occupe irrévocablement dans l'inévitable ordre des choses, tantôt à savoir se soumettre, non pas à la volonté d'un Dieu, mais à la toute-puissance des forces naturelles. Comme cette école exclusive, Spinosa, qui cependant avait placé en Dieu la source de la vérité et de la perfection, n'hésite pas à proposer pour but à notre existence la conservation de soi. Quoiqu'il voie dans l'homme un mode de la raison éternelle, il explique les mouvements de l'esprit par les mouvements du corps, semblable à ceux, dit-il, qui attendent la guérison de l'âme de celle de l'organisme [1]. Partout, en dépit de l'habileté la plus rare, se fait sentir cette oscillation entre la mysticité et le naturalisme, entre l'idéalisme et le matérialisme. Ici vous lisez que la réalité n'a rien

[1] *Éthique*, P. V, *propr* 39, *schol.*

d'individuel, que l'étendue forme une unité indivisible ou sans parties discernables. Là vous apprenez que chaque objet est limité, déterminé par d'autres objets, par conséquent individuel. Ici, que le propre de l'intelligence est de penser et d'aimer pour soi; là, que les personnes et les choses se perdent également dans l'être universel, dont elles composent l'immense existence, dont elles expriment l'unité de connaissance et d'amour. Loin de mettre fin au *dualisme*, comme on l'a prétendu, Spinosa le reproduit, à côté même de sa théorie d'identité absolue, sous la forme d'un *parallélisme*, chez l'homme par l'esprit et le corps, en Dieu par la *pensée* et l'*étendue*. Ce dualisme, d'ailleurs, résultait forcément de l'identité spinosiste, dès que celle-ci devait être appliquée au monde réel, avec qui elle contraste si pleinement. On sait par quels efforts, avec quelle adresse et quelle obstination, Spinosa s'attachait à déguiser cette incohérence secrète. Combien il abuse de certaines formules, pour traduire alternativement le fini en infini, le spirituel en corporel! A ses yeux, ce sont là simplement divers aspects d'une même unité, de la même éternité, *sub specie æternitatis*. Il suffit d'un *en tant que*, d'un *quatenus*, pour tout interpréter, pour tout concilier. Toutes choses étant en tout, toutes peuvent donc s'envisager tour à tour des points les plus opposés, sans cesser d'être unies et identiques au fond. Expédients dialectiques, analogues aux subtilités des Nominalistes, des Lullistes, que l'on a parfois admirés comme une baguette magique, que l'on devait aussi comparer aux plus lourdes béquilles!

C'est la doctrine de Dieu qui souffre particulièrement de cette indécision, de cette inconsistance interne. Tantôt les attributs divins n'existent, d'après Spinosa, que pour l'entendement, c'est-à-dire pour un de ces modes universels de la nature *naturée* qui n'ont rien de commun avec la véritable Divinité, avec la nature *naturante*. Tantôt l'auteur de l'*Éthique* parle sans hésiter, et de la substance *pensante* et de la substance *étendue*, et assimile successivement à l'une et à l'autre la nature, soit *naturante* soit *naturée*. Comment définit-il cependant la pensée, ou l'étendue? L'une est déterminée au moyen de l'autre, de telle manière que la pensée est uniquement l'opposé de l'étendue, ou l'étendue le contraire de la pensée. La substance infinie est donc tout à la fois pensée et étendue, c'est-à-dire deux choses qui sont négatives l'une pour l'autre. Mais n'y a-t-il pas là contradiction? L'étendue, qui est étendue précisément parce qu'elle est privée de pensée et de raison, peut-elle devenir l'attribut d'une substance qui est idée, l'*idée* même *des idées*? Suffit-il, pour effacer ce désaccord, d'équivoquer sur l'épithète d'*infini*, également dévolue à la pensée et à l'étendue? Non, on n'avait pas tort de prétendre que la définition spinosiste de la Divinité revenait à une double négation[1]: l'être des êtres n'est *ni* ceci, *ni* cela. Au moins était-on fondé à soutenir que, malgré toutes ces incertitudes, le Dieu de Spinosa est un être dépourvu des caractères de l'existence, ou même d'attributs déter-

[1] Voyez là-dessus les raisonnements judicieux de l'un des historiens les plus équitables du spinosisme, M. Sigwart, *Der Spinosismus*. etc. 1839.

minables, un être absolu, en soi, si l'on veut, mais aussi absolument abstrait et vide.

Souvent, à la vérité, Spinosa semble flotter entre cette Divinité abstraite et un Dieu vivant; mais en définitive c'est celle-là qui règne dans son système. Alors même que sa substance infinie paraît le seul être réel et possible, l'unique individualité, celle dont chaque objet, physique ou moral, forme un fragment tour à tour engendré et dévoré par elle, elle demeure une chose inanimée, sans rapport vivant avec les êtres qui composent le monde actuel. Que cette puissance soit à elle seule substance, et rien de plus; ou qu'elle soit la substance, plus ses deux attributs suprêmes, elle constitue une existence inactive, inqualifiable, une impuissance. Substance, et rien de plus, elle est tellement indéterminée, qu'elle est comme si elle n'existait pas, puisqu'elle n'offre nul sens aux êtres *pensants* et *étendus*. Substance, plus les attributs d'*étendue* et de *pensée*, elle reste également vide, en ce que ses attributs sont aussi à l'état d'abstraction. En effet, la pensée divine, pour Spinosa, n'est pas une intelligence vivante, douée de conscience et produisant sciemment des idées distinctes : c'est une contemplation indécise, qui ne sait pas ce qu'elle conçoit, ce qu'elle voit, et qui ne pense rien en particulier. Toute intelligence, ayant des idées nettes, Spinosa la relègue dans le domaine inférieur de la nature *naturée*, et la bannit ainsi de la nature véritablement divine. Quoique pensante, a substance absolument parfaite se détermine, non par des conceptions arrêtées, mais par l'impulsion de

la nécessité. N'est-elle donc pas un être abstrait, revêtu d'un attribut également abstrait? un non-être, revêtu d'une qualité du néant? La substance pure est infinie, et les attributs infinis sont purs, ne cesse-t-on de répéter. Oui : mais ici la pureté et l'infinité sont également creuses. Le Dieu du spinosisme est l'être même, il est tout l'être, il est tout, excepté un être, excepté une chose, excepté surtout une personne, un *moi*. Toujours *en soi*, *par soi*, il n'est jamais *soi-même*.

Aussi n'est-il ni libre, ni moral. Son indépendance ne diffère pas de son existence; elle est de même quelque chose d'abstrait ou de négatif. La substance éternelle ne veut pas, n'agit et ne crée pas effectivement; si elle crée, c'est en esclave de la nécessité. Il faut qu'elle pense, car la pensée est son unique manière de créer, comme l'entendement est l'unique forme de sa volonté. A l'égard de cette nécessité tout intellectuelle, la Divinité spinosiste est donc absolument soumise et dépendante. En tout ce qui constitue la force véritable, la véritable fécondité d'une intelligence, celle qui produit en vue d'un but librement choisi, elle est impuissante et nulle. L'auteur de l'*Éthique* s'abuse, ou désire nous abuser, lorsqu'il circonscrit la perfection divine à la faculté de tout décider par soi-même, en vertu de sa nature interne, et sans égard à rien d'extérieur. Ce n'est là qu'un côté de la souveraineté, et ce n'en est pas le côté vraiment positif, vraiment digne d'un Dieu. La partie éminente de la toute-puissance doit consister dans l'activité pleinement créatrice d'une volonté infiniment bonne. Le

Dieu parfaitement libre est le Dieu qui, par l'effet spontané d'un amour sans bornes, fait naître hors de lui des êtres intelligents et libres à leur tour; qui, pour les faire participer à sa liberté, à sa puissance productrice, a voulu renoncer à une part de son indépendance, de son originalité accomplie; qui a voulu de lui-même limiter sa toute-puissance incompréhensible; qui veut enfin, par là même, offrir à l'adoration de ses créatures un esprit individuel, avec qui elles puissent soutenir un rapport personnel, une relation morale, où leur volonté tantôt s'éloigne tantôt se rapproche de sa volonté primitive et parfaite.

Ce côté moral des choses ne pouvait trouver place dans un système dominé par des vues mathématiques et physiques, dans une théologie géométrique par la forme et physique au fond, et d'autant plus physique qu'elle l'est abstraitement. Point de liberté possible, ni en Dieu, ni dans l'homme, ni en aucune sorte de *nature*. Toute volonté capable de choisir, toute distinction entre le bien et le mal, entre l'ordre et le désordre, entre le mérite et le démérite, est pur préjugé, né de cette grande prévention, que tout aurait été fait en vue d'un but, pour atteindre telle perfection [1]. Regrets, remords, ce sont des mots vides de sens : quiconque se repent d'une action, est doublement misérable ou impuissant [2]. Qu'est-ce alors que la vertu? Une puissance, une force naturelle, *virtus, potentia,* c'est-à-dire la faculté de produire certaines choses en vertu des

[1] *Éthique*, P. I. Append. IV, préf. propr. 37, schol. 2.

[2] *Éthique*, P. III, propr. 27, explic. — IV, propr. 54.

lois de la nature. Ce qui est utile à notre nature, est bon; ce qui lui est nuisible, est mal; et cela, parce que notre unique destination est de conserver notre être, *nostrum Esse conservare*. Il est vrai, notre véritable être, Spinosa ne le fait pas résider dans la partie matérielle de la constitution humaine; il veut que le soin de soi-même se tourne en soin du tout. Comme l'idée du tout est essentiellement intellectuelle, Spinosa place notre être véritable dans l'intelligence. Distinguer le bien du mal, c'est donc pour lui séparer ce qui agrandit l'intelligence de ce qui l'amoindrit. Il y a plus : puisque l'objet dernier de l'intelligence est cette *idée éternelle* qui fait tout envisager sous les formes de l'infini, l'homme vertueux est l'homme qui marche à la lumière de cette idée, sous la conduite de la raison, *ex ductu rationis,* l'homme qui vit pour connaître Dieu. La connaissance de Dieu, tel est le souverain bien. L'amour intellectuel, les délices, *lætitia,* dont cette connaissance est suivie, voilà la félicité.

Il y a là une grandeur, une solidité si spécieuse, qu'au premier abord elle rappelle saint Jean, mettant la *vie éternelle* dans le bonheur de *connaître Dieu*. Mais la ressemblance ne saurait résister au plus rapide examen. La théorie de Spinosa se change infailliblement, soit en une sorte d'égoïsme intellectuel, soit en un fatalisme spéculatif.

Le fatalisme est inévitable quand chaque action, chaque mouvement émane et relève d'une nécessité de nature; quand tous les états possibles, passions et vices, maladies et malheurs, santé et bonheur, sortent

de la même source, se présentent parce qu'ils devaient arriver, et concordent tous avec la loi universelle qui est l'essence de la Divinité. La responsabilité peut-elle paraître autre chose qu'une déception, qu'un fantôme, lorsque la nécessité est tellement impérative, qu'elle change le bien souverain même en illusion, en chimère? D'après l'*Éthique,* ce n'est pas l'homme qui aime Dieu, c'est Dieu qui s'aime lui-même dans l'homme, d'un amour intellectuel sans bornes. C'est l'être absolu, en soi, qui se sent être en nous tous. C'est la substance divine qui se plaît en nous à s'admirer, à se chérir elle-même, en même temps qu'à contempler le néant des choses, avec cette sérénité facile que donne le sentiment d'être au-dessus de tout.

L'espèce supérieure d'égoïsme, qu'entraîne pareille morale, n'est pas moins visible. Le sage, heureux de connaître Dieu, de voir la nature des choses et leur nécessité, dédaigne tout autre objet que ses contemplations inactives. Pourquoi se réjouir ou s'affliger? Pourquoi surtout prétendre, avec saint Paul, se *conjouir* du bonheur d'autrui et se *condouloir* de son malheur? Le dogme de la nécessité, de la *prédestination* [1], n'explique-t-il pas tout? Rien ne console, dit Spinosa, comme la persuasion que le bien regretté ne pouvait pas être conservé ou sauvé. La certitude d'une destinée inexorable calme toutes les douleurs, dompte toutes les passions, interdit même toute compassion. L'insensibilité, l'impassibilité, une résignation indolente et sans entrailles, ou plutôt une recherche industrieuse

[1] Voyez le petit traité *De Deo et homine ejusque felicitate*, 1852.

du repos intérieur, une recherche que le contemplateur de Dieu préfère résolûment à tout; voilà ce que conseille uniquement Spinosa. On a refusé d'appeler cela de l'*égoïsme*; il faudra du moins y voir un genre de *quiétisme,* dont l'effet pratique et social ne diffère guère des conséquences de l'égoïsme.

Pour aboutir à ce double résultat, ne fallait-il pas que Spinosa méconnût deux faits éclatants : la nature ou le but de la douleur, la personnalité et la liberté de l'homme? Ce n'est pas que Spinosa imitât tout à fait les stoïciens, en disant à la souffrance : *Tu n'es qu'un mot!* Il l'acceptait comme une suite infaillible de la constitution des choses, suffisamment justifiée par la nécessité universelle. Mais il se garde de l'interpréter dans le seul sens compatible avec l'idée d'un Dieu parfait, dans le sens qui, rapportant tout au bien, comme au but final et suprême de la création, considère la souffrance physique ou morale, aussi bien que la jouissance, comme un moyen efficace d'atteindre ce but. Loin d'assigner pour tâche principale à l'homme de combattre les maux de tout genre et d'en affranchir l'humanité de plus en plus; loin de nous recommander de poursuivre, d'anéantir les causes des douleurs, il ne s'inquiète pas même de les étudier. Comment aurait-il pu y reconnaître une des sources les plus fécondes en lumières pour la connaissance intime de notre être, pour l'éducation de notre volonté? Spinosa devait ignorer ce chemin de la croix, *via crucis,* que les docteurs du moyen âge appelaient le chemin de la lumière, *via lucis*: l'itinéraire des âmes. Il de-

vait sourire de cet apostolat de charité qui veut à tout prix répandre une vérité libératrice; de cette héroïque mission d'amour effectif, qui a besoin de soustraire les hommes à tout genre de misère et de servitude. L'amour de la perfection morale, ainsi entendu, qu'il ressemble peu à l'amour intellectuel de l'*Éthique!*

De même que tout genre de mal est un préjugé pour Spinosa, de même l'individualité lui paraît une autre illusion; et comme il refuse de croire que le mal soit destiné à conduire au bien, il supprime la personne, au lieu de la transformer en l'élevant, avant de l'unir à Dieu. Il la supprime, en même temps qu'il laisse sa morale nous diriger vers une sorte d'égoïsme inévitable. Là où Dieu est tout, où la nature toujours identique avec elle-même se convertit en toute chose; mais où Dieu et la nature ne sont que pensée, l'identité personnelle du *moi* devait être proscrite sans pitié. Là il ne pouvait y avoir d'autre réalité que cet être mathématique, que cette abstraction physique, cause parfaitement indifférente de chaque mouvement interne ou externe, qui par essence est idée pure, et qui ne connaît nul développement supérieur à la contemplation impersonnelle de l'être absolu, c'est-à-dire à la contemplation de lui-même. L'impersonnalité, tel est l'unique caractère propre de la réalité, selon Spinosa. Ce qu'il y a de personnel par excellence, la volonté libre et responsable, serait ainsi une apparence seulement, un mode quelconque de la substance impersonnelle. L'origine historique de cette théorie, nous l'avons signalée, en parlant de Descartes. Ici

nous tenons, dans toutes leurs exagérations, les conséquences du *Je pense Dieu*. Si Dieu n'est que pensée, si c'est Dieu qui se conçoit lui-même en moi, chaque fois que je pense à lui, je ne saurais être qu'une simple pensée, ou si l'on aime mieux, qu'une expression de la pensée des pensées, de Dieu. Mais, en tout cas, je ne saurais avoir ni libre volonté ni personnalité. Aussi c'est en présence du spinosisme qu'il importe particulièrement de balancer le *Je pense Dieu* par le *Je veux Dieu*. En effet, puisque *je veux Dieu*, je suis autre chose qu'une simple idée, autre chose surtout que l'Être dont j'ai besoin, à qui je voudrais m'unir. A son tour Dieu devient autre chose alors qu'une pensée, qu'un penseur; alors Dieu est aussi volonté. Pourrait-il ne l'être pas, lui qui me commande de le chercher? Mais de plus, s'il est un être absolument parfait, Dieu est une volonté absolument libre. Or, si telle est essentiellement sa nature, je suis également libre. Dieu ne pouvant rien vouloir que d'une manière digne de lui, devant donc vouloir que je l'aime librement et d'un vrai amour, Dieu m'associe à ce sublime privilége de la liberté, et m'accorde par bonté une portion de son indépendance absolue. Quant à Spinosa, ayant déclaré l'impersonnalité le trait distinctif d'une réalité substantielle, il était forcé de remplacer la libre causalité de l'esprit par l'enchaînement nécessaire de la *pensée*, ou par l'indivisible continuité de l'*étendue*.

Après tout ceci, cette théologie est-elle immorale? Nous ne dirons, ni avec Spinosa qu'elle semble « très utile dans la pratique de la vie, en rapportant tout et nous-

mêmes à la Divinité; » ni avec plusieurs adversaires de Spinosa, qu'elle ne diffère en rien de l'athéisme. Ce qui nous éloigne de cette dernière opinion, c'est que Spinosa, non-seulement ne veut pas être athée, mais professe quelques doctrines tout à fait incompatibles avec l'athéisme. Il se déclare l'antagoniste même des athées, lorsqu'il proteste qu'il distingue parfaitement entre l'être infini et le monde fini, entre un premier principe de toutes choses, infiniment supérieur à elles, et un ensemble de formes et d'accidents, qui n'ont qu'une existence apparente. Spinosa reconnaît surtout que le bonheur de l'homme consiste à adorer cet Être suprême et invisible, à l'aimer d'une tendresse invariable. Au surplus, si l'athéisme n'admet d'autre divinité que les forces et les lois fatales de la nature, qu'une nécessité, une législation aveugle, qui est cause d'elle-même, qui est parce qu'elle est: comment pourrait-on l'assimiler en tout au spinosisme, dont les fortes teintes de mysticité rappellent Platon et l'Évangile tour à tour?

Néanmoins, partagé au fond par plusieurs tendances très différentes, Spinosa ne pouvait pas échapper au reproche d'athéisme. Ses endroits les plus ouvertement théistes ont passé quelquefois pour une addition accidentelle, pour une sorte d'interpolation. C'est que le rapport établi par Spinosa entre Dieu et le monde n'est pas la relation que le théisme admet généralement. Celui-ci se persuade que le monde a une cause intelligente, clairement attestée par les desseins qu'il renferme et qu'il sert forcément; que de plus cette

cause est absolument libre, qu'elle a tout créé parce qu'elle l'a voulu, et qu'elle a placé, au sein même de l'univers matériel, des êtres semblables à elle, des êtres libres. Au contraire, Spinosa, prétendant que Dieu ne pouvait ne pas créer, représente la nature, sinon comme une partie intégrante ou comme la forme de la substance divine, du moins comme fatalement enchaînée à elle par un lien d'unité substantielle. Tandis que le théisme se borne à croire Dieu toujours présent dans ses œuvres, ou l'univers toujours présent à Dieu; Spinosa pousse cette notion de la toute-présence jusqu'à faire de Dieu l'essence de l'univers, et non sa cause seulement. C'est le caractère principal de la *cause* qu'altère Spinosa, qu'il éteint même, en niant la liberté divine; et c'est par cette négation qu'il arrive, malgré lui, à incliner du côté de l'athéisme. Quand son Dieu cesse d'être une notion abstraite, il risque ainsi de paraître un ensemble indéfini de parties finies, infiniment nombreuses; ou bien encore, un enchaînement despotique de forces et de lois naturelles. De là vient que, si l'on a pu dire que le mystique Spinosa faisait absorber la matière en Dieu, et disparaître toutes choses dans la raison éternelle; on pouvait croire aussi qu'il détruisait les êtres moraux et les sacrifiait à la nécessité matérielle. Ces jugements contradictoires s'expliquent aisément par la fluctuation que nous avons fait remarquer.

Ce dont cette fluctuation rend aussi compte, c'est la destinée diverse qu'eut le spinosisme durant deux siècles, et que nous avons à retracer rapidement. Elle

nous autorise enfin à penser que Spinosa n'était pas en droit de regarder sa philosophie comme la *véritable*, et peut-être comme la *meilleure;* mais que, se contentant du mérite de l'originalité, il devait, à l'exemple de Montaigne, donner son système, non pas pour *bon*, mais pour *sien*. Cette restriction eût-elle empêché ses admirateurs de lui appliquer les paroles de Jésus sur Nathanaël : « Voici un véritable Israélite, en qui il n'y a point de fraude? »

CHAPITRE II.

« Que l'on soit homme ou Dieu, tout génie est martyre. » M. A. DE LAMARTINE.

« Quand vous serez spinosistes, que ferez-vous de la morale ? » J.-TH. FICHTE.

L'empire exercé par Spinosa, plus de cent ans après sa mort, nous l'avons dit, est un phénomène des plus importants dans l'histoire morale des temps modernes. Un avénement si posthume et si décisif doit être ramené fidèlement à ses causes diverses.

Cet avénement fut d'ailleurs aussi imprévu que solennel. Aurait-on pu s'y attendre, soit après l'antipathie vigoureuse que le XVIIe siècle avait montrée à Spinosa, soit après la dédaigneuse pitié ou le silence méprisant témoignés par le XVIIIe siècle?

La philosophie qui dominait au XVIIe siècle, celle de Descartes, ne voyait dans le spinosisme qu'une utopie malfaisante et sacrilége, qu'une « manière d'athéisme. » Cependant Spinosa avait débuté par le cartésianisme, et ne s'en était éloigné que sur les points où il le trouvait incomplet et inconséquent. « Descartes, disait-il à la fin, a méconnu la nature de la première cause et l'origine de toutes choses, et a également ignoré la véritable nature de l'esprit humain. » Mais, plus Spinosa tenait en réalité du carté-

sianisme, plus les disciples fidèles de Descartes devaient affecter de se séparer du spinosisme. Cette séparation, instinctive d'abord ou peu calculée, devait surtout paraître nécessaire, lorsque les Leibniz et les Fontenelle s'avisaient d'écrire que Spinosa n'avait fait que « cultiver certaines semences du cartésianisme ; » ou que celui-ci était la racine et comme l'*architecte* du spinosisme. Dès lors on s'applique à présenter les croyances de Descartes tout à la fois comme l'antipode et comme l'antidote du spinosisme, comme son *destructeur* véritable. On ne se contente plus d'accorder, comme l'avait fait Bayle, que Spinosa ne tomba qu'*insensiblement* dans l'athéisme, en s'écartant peu à peu du philosophe français : *Nemo repente pessimus*. On repousse toute solidarité avec une nouveauté si impie, avec une hérésie si immorale, avec « l'épouvantable chimère de ce misérable, avec cette mauvaise doctrine, propre tout au plus à éblouir le vulgaire, avec cette doctrine insoutenable et même extravagante. » A cet égard tout le monde semble d'accord. Malebranche et Fénelon, Lami et Poiret, Jaquelot et Bayle, Leibniz et Huet, Richard Simon et Abbadie, ont beau différer sur cent articles importants : ils s'entendent contre ce « novateur trop connu, » contre cet « athée de système. » Le clergé s'empresse de se joindre aux philosophes, apercevant dans le spinosisme une tentative secrète de remplacer la religion chrétienne par celle des Juifs : « C'est le monde divinisé par le judaïsme et sa Kabbale occulte ; » c'est un essai d'interpréter, de critiquer les Écritures d'une façon « dangereuse et libertine. » Tous se font un devoir, sinon de *démontrer l'Évangile*[1] contre Spinosa, du moins d'attaquer le *Traité théologico-politique*, en suivant l'exemple de l'évêque d'Avranches, qui disait : « Quand je l'ai trouvé à mon chemin, je ne l'ai pas épargné, ce sot et méchant homme, qui méritait d'être chargé de chaînes et battu de verges, *vinculis et virgis*[2]. » *Spinosisme* et *impiété* étaient devenus synonymes, et chacun trouvait qu'il n'y avait nulle exagération à redire avec le ministre luthérien Colerus, premier biographe de Spinosa, que « son visage était marqué du signe de la réprobation, *signum reprobationis in vultu gerens*. » Spinosa ayant eu la fantaisie de se peindre lui-même dans le costume de Mazaniello, on ne manqua pas de dire qu'il avait prétendu « faire dans la chrétienté le remue-ménage que Mazaniello avait fait à Naples en quinze jours. » Il ne pouvait éviter d'être placé parmi les *Trois imposteurs* modernes, entre Herbert de Cherbury et Hobbes. Enfin, philosophe ou théologien, aux spiritualistes du siècle de Louis XIV, Spinosa parut une « tête de Méduse. » Le colonel Stoub, auteur de la *Religion des Hollandais*, n'hésite pas à le reconnaître dès 1673, prêtant à Spinosa pour unique but « de détruire toutes les religions, et d'introduire l'athéisme, le libertinage et la liberté de toutes les religions. » L'adversaire du colonel, Brunn, convient à son tour que « le profane Spinosa

[1] La *Demonstratio evangelica* de Huet avait été composée pour combattre Spinosa, si l'on en peut croire la Préface.

[2] Voyez sa Correspondance avec le P. Martin, de Caen (Mss. Biblioth. Impériale); et *Quaest. Alnet.* p. 19, 77.

enseigne l'athéisme ouvertement. » En Hollande, il est vrai, où la personne du novateur devait exercer une influence favorable à ses idées, le spinosisme avait trouvé quelques amis, un Louis de Meyer, un Jean de Bredenbourg, et même deux commentateurs intelligents et dévoués, Henri Wyermars, riche négociant d'Amsterdam, et cet Abraham Cuffeler, dont la *Pantosophie* est dominée par le désir respectable d'affranchir du reproche d'athéisme la doctrine et la mémoire d'un maître méconnu. Mais, malgré ces timides essais d'apologie ou de propagande, Spinosa n'eut pas un seul partisan considérable au XVII[e] siècle. On ne saurait en effet donner pareil titre au célèbre biographe de Mahomet, au comte de Boulainvilliers, qui sous couleur de *Réfutation*, s'était efforcé de répandre les principes spinosistes, après les avoir transformés par une interprétation athée dans un naturalisme vulgaire et parfois attrayant.

L'esprit qui règne dans la philosophie du XVIII[e] siècle, cet esprit si hostile au spiritualisme cartésien, si ardent à pousser le système de Bacon et de Locke au matérialisme le plus conséquent, dut imiter Boulainvilliers. Tout en traitant Spinosa avec une pitié hautaine, il dut le citer, selon l'occurrence, au profit du fatalisme ou de l'antichristianisme. L'auteur du *Traité théologico-politique* n'avait-il pas réduit les parties merveilleuses du christianisme, les prophéties et les miracles, à des faits naturels, à des symboles, à des illusions même? L'auteur de l'*Éthique* n'avait-il pas ramené Dieu et le monde à l'unité de la *Nature*, bien

qu'en distinguant la nature en créatrice et créée ? Cela suffisait aux philosophes du XVIII[e] siècle, pour considérer Spinosa comme un étrange et abstrus sectateur d'Épicure et de Hobbes, comme le restaurateur des rêves insensés de Straton[1], suivant l'expression du cardinal de Polignac. Lu par peu de personnes, mal connu de tout le monde, Spinosa était obligé de servir diversement les passions du jour. Condillac et son école l'appellent en témoignage, pour prouver que le spiritualisme du siècle précédent produit inévitablement un amas d'idées aussi confuses qu'arbitraires, un long, un perpétuel abus de mots. Diderot, d'Holbach, tous ceux qui font uniquement consister Dieu dans l'âme du monde, dans un principe d'animation universelle, sont satisfaits de trouver un devancier, une autorité, jusque dans un disciple de Descartes et dans un géomètre inflexible. Voltaire qui, non sans malice, aimait à dire de l'enthousiaste Diderot : « Il n'y a que Spinosa que je lui préfère ; » qui avait écrit, dans une disposition analogue :

« J'entends, avec Cardan, Spinosa qui murmure... »

se plaît, non pas seulement à rire du « très confus, mais peu dangereux » Spinosa ; mais à en importuner les chrétiens, en avançant que sa théorie de l'*amour intellectuel* est semblable, peut-être supérieure au *pur amour* d'un saint Jean ou d'un Fénelon. Rousseau, se persuadant que l'*Éthique* est un traité régulier d'athéisme, cite ce nom abhorré au clergé, aux parlements, et veut montrer, par le contraste des doctrines,

[1] *Vesana Stratonis restituit commenta.* (Anti-Lucrèce.)

que l'adversaire du spinosisme, le *Vicaire savoyard*, est un sûr défenseur de l'Évangile, un vengeur du spiritualisme et de la piété chrétienne. C'est que les philosophes de cet âge ne jugent du spinosisme que sur le livre de Boulainvilliers, ou même sur un article léger et peu sincère de Bayle, que Voltaire néanmoins, avec sa rare et féconde sagacité, avait assez bien apprécié. « Spinosa, disait-il, avait entendu autre chose que ce que Bayle entend, et par conséquent Bayle peut avoir eu raison, sans avoir confondu Spinosa. » En Allemagne même, où Spinosa, dès l'origine, avait rencontré quelques échos craintifs, on ne s'était guère occupé de ses idées dans la première moitié du siècle. A la vérité, le plus éminent disciple de Leibniz, Christian Wolf, avait combattu celui que Leibniz avait nommé un « habile opticien. » Si Bayle semble n'avoir pas voulu comprendre, décidé qu'il était à combattre l'absolu dogmatisme sous toutes les formes, Wolf a l'air de n'avoir pas su comprendre. Son essai de réfutation, bien qu'imité et fortifié même par sa nombreuse école, était si peu proportionné à la taille de son adversaire, qu'il servit longtemps après à convertir Fichte au spinosisme même. Peut-être avait-il produit le même effet sur le Diderot de l'Allemagne, Lessing.

Quoi qu'il en soit, c'est à Lessing que Spinosa doit l'honneur de tant occuper l'attention des penseurs, et même de tout le monde lettré. Épris d'une même passion pour la vérité et pour la liberté, le bibliothécaire de Wolfenbüttel ne rencontra jamais une doctrine persécutée, une intelligence opprimée, sans vouloir à

l'instant même la délivrer, la protéger. Regardant la philosophie, moins comme un ensemble de vérités, que comme la recherche constante du vrai, comme la culture infatigable de la pensée; jamais satisfait des découvertes accomplies, des notions acquises, mais toujours plus avide d'investigations et de vues nouvelles, Lessing était charmé de la hardiesse avec laquelle Spinosa subordonne toutes choses au principe souverain, et sait sacrifier l'individualité même de l'homme à l'universalité de l'infini. Un jour il eut un long et profond entretien avec Jacobi, qui était venu lui demander des armes contre le spinosisme. « La philosophie de ce Spinosa, que nos compatriotes traitent comme un chien mort, est aussi ma philosophie. Ἓν καὶ πᾶν, l'unité et le tout, s'écria-t-il, je ne sais pas autre chose. » Lessing mort, Jacobi mit le public dans la confidence de l'entretien. Le candide Mendelssohn, leur commun ami, crut cette publicité si offensante pour la mémoire de Lessing, qu'elle hâta sa mort. Sa protestation irritée occasionna une polémique bruyante, dont le principal résultat fut de tirer Spinosa de l'oubli. « La sensation, dit son éditeur définitif, le docteur Paulus, fut semblable à celle qu'eût produite l'apparition d'un monstre africain à peine connu de nom. » Cette sensation fut d'autant plus vive qu'elle était mêlée d'une surprise très naturelle. Quoi, disait-on, c'est Jacobi qui se porte pour vengeur de Spinosa! Un penseur amoureux de la plus élégante clarté, un écrivain si pur, comment pouvait-il endurer l'ennui d'une étude pareille? Lui, qui croit en la

divine Providence, autant qu'en la personne humaine ; qui fonde sur les attributs de cette personne la croyance même à l'être surnaturel par excellence, à l'invisible auteur de la nature ; lui, le défenseur persuasif du sentiment universel, à tant d'égards le continuateur de Leibniz et de Rousseau tout à la fois, comment pouvait-il en venir au rôle d'apologiste de Spinosa ? Ne disait-il pas à Lessing même : « Je n'ai pas d'idée plus intime, ni de plus solide conviction, que celle d'une cause finale, celle que je fais ce que je pense, au lieu de penser seulement ce que je fais [1] ? » Et néanmoins le voici qui déclare, après Lessing, que le dogmatisme rationnel et démonstratif, sous peine d'inconséquence, ne saurait aboutir qu'au spinosisme ! Il écrit à Hemsterhuys : « Spinosa était doué du sens le plus droit, d'un jugement exquis, d'une justesse, d'une force, d'une profondeur de raisonnement difficiles à surpasser. » Oui, il va jusqu'à s'écrier : « Sois béni, ô grand et saint Baruc ! En méditant sur la nature de l'Être suprême, tu as pu t'égarer en paroles, par des mots ; mais la vérité divine était dans ton âme, l'amour de Dieu faisait toute ta vie ! »

Nous avons vu pourquoi Jacobi pouvait admirer le génie de Spinosa, et pourquoi cependant il devait taxer son système d'erreur. Nous n'avons plus qu'à suivre ici l'impression que cette admiration produisit, à la suite des brillantes et curieuses *Lettres sur la doctrine de Spinosa*. « L'écrit de Jacobi, écrivait l'historien Fülleborn en 1796, est entre les mains de tous les

[1] *Lettres sur la doctrine de Spinosa* (en allem.), p. 40.

amis de la philosophie. » Ce qui avait contribué à répandre cet ouvrage et l'esprit qu'il respire, c'était l'effort tenté par plusieurs plumes diversement distinguées, toutes ardentes à donner le spinosisme pour une forme du théisme, et même pour un secours très utile à l'interprétation savante des vérités chrétiennes. Rehberg, Heydenreich et Herder s'étaient attachés comme à l'envi, en 1787, à plaider cette thèse insoutenable. Dans ses *Dialogues* intitulés *Dieu*, Herder surtout avait porté la prédilection jusqu'à substituer aux idées de Spinosa des pensées très différentes, quand le prétexte d'éclaircir ou d'orner le langage de l'*Éthique* ne suffisait pas pour en rendre les doctrines moins panthéistes. Le point que le prédicateur de Weimar était du moins fondé à soutenir, c'est que les chrétiens doivent apporter à cette lecture austère un sens libre de préjugés, l'impartialité qu'avait montrée saint Paul en empruntant au poëte Aratus ces mots profonds : *Nous sommes de race divine*. Le spirituel *Messager de Wandsbeck*, Claudius, suivit ce conseil, et mit la controverse du jour à la portée de l'Allemagne entière.

Si l'un des principaux historiens de la philosophie en Allemagne, Tiedemann, fut loin de juger Spinosa avec une telle faveur, il concourut cependant aussi à détruire les préventions affermies par son prédécesseur. Tandis que Brucker avait regardé cette doctrine éminemment absurde, *absurdissimam* [1], comme une impiété révoltante, destructive de la morale aussi bien que de la théologie naturelle, l'auteur de l'*Esprit de la*

[1] *Histor. crit. philos.* T. V, p. 693 sqq.

philosophie spéculative [1] n'y voyait qu'un nouvel essai de mysticisme judaïque et alexandrin, très inférieur « à la religion du déiste, mais très compatible avec la Providence, le gouvernement du monde et l'adoration de Dieu. Une *modification*, douée de la conscience de soi, dit-il, peut éprouver confiance, vénération, amour même pour ce sujet infini, où elle occupe à peine la place d'un atome. Quoique ce sujet, cette *substance unique*, ne soit pas libre, cependant chacun de ses modes intelligents est capable d'obéir aux lois nécessaires et éternelles qui la régissent ; et convaincu de leur sagesse parfaite, il peut s'y soumettre avec une parfaite tranquillité. »

Un tel point de vue pouvait attirer au spinosisme quantité d'esprits mystiques, ravis de le voir attaquer l'indépendance orgueilleuse de l'homme, proclamer le néant du monde, de la matière, du temps ; et nous inviter, en un langage qui rappelle les sofis, Thomas à-Kempis, Malebranche, à tout voir en Dieu, à tout rapporter aux choses éternelles, à tout sacrifier au bien universel, à l'intérêt pour ainsi dire divin. Les chrétiens même propagèrent cette sympathie trop enthousiaste. Certaines analogies avec l'Évangile, comme la maxime de mettre Dieu au centre de la vie morale, de réduire les commandements pratiques à l'amour d'un Dieu souverainement juste et miséricordieux, modèle de la

[1] T. VI. p. 234 sqq. — Quant à Tennemann (T. X, p. 463 sqq. 478 sqq.), il regarde le spinosisme comme un *paradoxe*, en désaccord avec lui-même et avec les intérêts de la *raison pratique* ; comme une *hétérodoxie*, qui n'accorde de réalité qu'à la pensée, pour aboutir à un mécanisme fataliste.

véritable vie, *veræ vitæ exemplar ;* mais surtout le mérite d'avoir salué le Christ comme l'être en qui la volonté divine, l'âme divine, la voix divine, se sont manifestées d'une manière unique et accomplie : voilà ce qui les rendait si indulgents envers Spinosa. Eux aussi furent près d'appeler la *Clef du sanctuaire* ce *Traité théologico-politique*, où la religion chrétienne est en effet une religion de pardon, et la foi en Christ la foi dans le pardon divin, encore plus que dans la sagesse divine. Eux aussi se sentirent disposés à excuser les premiers traducteurs français du fameux Traité, d'avoir pris pour devise la pensée de saint Paul : « Là où est l'esprit de Dieu, là est la liberté. »

A ces élans de mysticité, à ces apparences de christianisme se joignait, comme un commentaire propre à les justifier, le souvenir de la vie si originale de Spinosa. Avec quelle ardeur industrieuse on releva les traits qui honorent son caractère, qui inspirent pour sa destinée une compassion des plus sympathiques. Cet homme simple et généreux, si stoïque pour lui-même, si affectueux, si dévoué pour les autres, si vertueux et si pur, si sobre et si chaste, qui pratique tour à tour la tempérance d'un anachorète d'Orient et la résignation d'un sage chrétien, qui sait maîtriser la douleur physique aussi énergiquement que les passions de l'âme, qui sait sacrifier sans effort visible tout ce qui captive les hommes, la richesse, les honneurs, la gloire et jusqu'aux hautes amitiés ; qui sait préférer à tout une dignité indépendante, la paix de l'étude et de la retraite ; ce phthisique de génie, ce héros de la

pensée abstraite, dont l'existence fut une longue méditation, et qui s'éteignit avant quarante-cinq ans, paraissait la touchante image d'une carrière presque édifiante. En la remettant en honneur, on espérait s'associer en quelque chose à ses mérites variés. Une portion notable du zèle d'humanité et de justice philanthropique, si honorable pour les fils du XVIII[e] siècle, venait ainsi servir la mémoire de Spinosa.

Parmi ceux qui tournaient de ce côté l'opinion publique, il faut citer en première ligne l'orateur religieux qui laissa presque autant de traces dans l'histoire des idées philosophiques que dans celle du dogme chrétien. Schleiermacher était convaincu que jamais philosophe véritable ne fut « sans Dieu, » ne fut athée, et que Spinosa en particulier avait été un vrai adorateur de la Divinité. Sa théorie morale elle-même lui paraissait le foyer des pensées les plus hautes et les plus pures. « Venez sacrifier avec moi, s'écrie-t-il, une boucle de cheveux aux mânes du saint et méconnu Spinosa! Le sublime esprit du monde le pénétra, l'infini fut son commencement et sa fin, l'universel son unique et éternel amour; vivant dans une sainte innocence et dans une humilité profonde, il se mira dans le monde éternel et il vit que lui aussi était pour le monde un miroir digne d'amour; il fut plein de religion et plein de l'Esprit-Saint; aussi nous apparaît-il solitaire et non égalé, maître en son art, mais élevé au-dessus du profane, sans disciples et sans droit de bourgeoisie [1]. » Cette exagération éloquente,

[1] *Discours sur la religion* (en allem.), éd. IV[e], p. 47 sq.

dont l'abbé Antoine Sabatier, peu d'années après, se fit l'écho en France, dans une *Apologie de Spinosa*, fut répétée au delà du Rhin à plusieurs reprises et avec plus de vigueur encore. Cinquante ans après, un savant philosophe de Zurich, Conrad d'Orelli, la renouvela dans les mêmes termes, malgré toutes les réclamations qu'elle avait provoquées durant un demi-siècle [1].

Faut-il s'étonner qu'à côté de l'habile prédicateur de Berlin, des poëtes aient aussi cherché à célébrer le fondateur du panthéisme moderne? Le doux et profond Novalis, ce Vauvenargues de l'idéalisme germanique, ne fut pas seul à s'enivrer de cette substance éternelle, de ce « Dieu-Nature qui s'agite sourdement dans les eaux et les vents, sommeille dans les plantes, s'éveille dans l'animal, pense dans l'homme et remplit tout d'une activité qui jamais ne s'épuise [2]. » Mais nul exemple ne fut plus entraînant que celui du chef même de la littérature nationale, que les Hégéliens appellent le πάνυ du siècle. Spinosa, on le sait trop, était pour Gœthe la philosophie en personne. Jacobi, dans sa terre de Pempelfort, le lui avait fait apprécier, par l'endroit qui le charmait le plus, par cette calme sérénité qui change la raison en une « retraite céleste. » Gœthe, d'ailleurs, était né spinosiste. Peu d'écrits, de son propre aveu, lui étaient aussi chers que les œuvres de ce génie infiniment plus profond, disait-il, et plus pur que le sien. La méthode mathématique, la marche pesamment régulière de l'*Éthique* le

[1] *Vie et doctrines de Spinosa* (en allem.), 1849, préface et *passim*.
[2] *Œuvres*, T. II, p. 90, 151, 172.

passionnait presque autant que ce « souffle de paix qui apaise tout, » et qui le ramène à son « vieil asile, » chaque fois que son esprit manque de lumière ou de repos. Ce qu'il y a d'épique, de plastique, dans cette évolution abstraite de l'unité divine, attachait le poëte par les liens piquants d'un contraste fécond. Ce désintéressement qui n'a souci que de l'être absolu des choses, d'une réalité tout impersonnelle ; qui se dévoue comme Prométhée, qui cherche et court comme Ahasvérus, qui aime Dieu à tel point qu'il refuse d'en être aimé en retour, qui n'est enfin qu'une manifestation même de l'essence divine[1] : voilà ce qui semblait à Gœthe la principale preuve de la perfection même spéculative du spinosisme. Aussi n'hésite-t-il jamais à adorer cette « unité éternelle, qui se révèle en mille manières, qui se crée elle-même d'éternité en éternité. » Il l'anime, à la vérité, comme Pygmalion avait fait respirer et marcher sa statue, par le souffle de l'amour. La *pensée* et l'*étendue*, l'esprit et la matière, ces deux *ingrédients* de l'univers, il les considère comme deux *représentants*[2] également autorisés de la Divinité. Se perdre dans le sein de ce Tout où Dieu agit par la nature, comme la nature agit en Dieu, telle lui est la condition du bonheur individuel. Reconnaître le Dieu-Nature, l'aimer et le faire aimer, telle est la suprême conquête de la vie et de la poésie, comme Gœthe le dit même dans ses vers « sur le crâne de Schiller, » de

[1] Spinosa, *Éthique*, V, prop. 17. — Gœthe, *OEuvres*, T. XVI. — III. — XL, p. 452.

[2] *Stellvertreter Gottes.*

ce Schiller qui avait admiré Kant autant que Gœthe vantait Spinosa, préférant aux *attributs et modes* de la *substance* ce qu'il nommait les *trois paroles de la foi*, c'est-à-dire Dieu, l'âme immortelle, la liberté morale.

La prédilection marquée par Gœthe dut influer, non pas seulement sur les écrivains qui avaient pris pour modèle l'art sévère des Anciens, mais aussi sur les esprits dont l'unique règle était l'inspiration personnelle. L'*hellénisme* et le *romantisme* devinrent également utiles, sinon favorables au naturalisme spinosiste, l'un directement, l'autre par une suite d'effets détournés. L'ardeur dont l'antiquité grecque fut étudiée de nouveau sous la conduite des Heyne et des Frédéric-Auguste Wolf, devait plus d'une fois avoir pour résultat un vif penchant pour cette adoration gracieuse ou enthousiaste de la nature, dont le polythéisme est l'expression poétique. Ce fut du moins l'impression qu'il produisit sur ces studieux et pénétrants élèves des universités d'Allemagne, que représentaient au Séminaire de Tubingue Hegel, Hoelderlin et Schelling. Le moins connu d'entre eux, l'auteur d'*Hypérion*, Hoelderlin, regardait la laconique formule du panthéisme d'Élée, que Lessing avait commentée devant Jacobi, ἕν καὶ πᾶν, comme l'abrégé, non pas seulement de la civilisation hellénique, mais de la sagesse et de la vérité éternelles. L'unité et la totalité, l'unité différant d'elle-même[1], l'univers se divisant en parties innombrables ; Dieu, centre et âme du monde, s'épanouissant à travers l'infinie variété de

[1] Ἓν διαφέρον ἑαυτῷ. Voyez M. Rosenkranz, *Vie de Hegel*, préf. p. V.

toutes choses : voilà les pensées que la jeunesse des académies caressait avec tendresse et parfois développait avec un génie éloquent. Ce fut pour les combattre qu'un helléniste sobre, un dialecticien inflexible, Louis Ancillon, montra, au sein de l'Académie de Prusse, en quoi l'esprit inhérent au polythéisme grec diffère du génie chrétien, lequel part du fait primitif d'une création absolue et pose ainsi d'emblée un être primitif et librement créateur[1]. En apparence les saillies du romantisme furent moins avantageuses au succès des panthéistes. A leur début, rien n'y semblait plus contraire que ces *humoristes*, ces *fantaisistes*, ces rêveurs à noms, à caprices divers, mais tous si jaloux de tout voir, de tout puiser dans un *génie* sans frein, dans leur *moi* original et indépendant. On se souvient combien cette tendance étendue avait subi d'influences opposées : Rousseau, Sterne et Shakspeare, aussi bien que Hamann et Jacobi, Kant et Fichte. Le signe auquel ses partisans prétendaient reconnaître « l'éminence spirituelle, la perfection divine, » c'est-à-dire, la haute inspiration, devait être infiniment varié. Pour les uns, la supériorité se marquait par l'ironie, par la faculté de se jouer de toutes choses avec tout, caustiquement et même sentimentalement, mais sans reconnaître jamais d'autre règle que le hasard de la suggestion momentanée. Pour les autres, à l'impertinence moqueuse se joignait la rudesse, une outrecuidance rustique, empressée à frapper avec une impi-

[1] Voyez, ci-dessus, T. I, p. 269.

toyable sincérité tout le monde et chaque chose, sous prétexte de devoir dissiper les vaines illusions et ramener à la naïve franchise des âges primitifs. Ainsi que l'ironie, cette grossièreté s'était décorée de l'épithète de *divine :* Dieu lui-même semblait inspirer l'une et l'autre. C'était aussi Dieu qui remplissait les premiers d'ivresse, d'une fougue indomptable et licencieuse, d'une sorte d'incandescence perpétuelle ; les autres, de paresse, d'une nonchalance gracieuse, dédaigneuse, d'une inaction semblable à l'état végétatif. Cette dernière forme de pensée ou de vie intérieure était particulièrement recherchée, après les hyperboles dont l'avait célébrée un poëte ingénieux et savant. A en croire Frédéric Schlegel, le *laisser-aller*, cette volupté de l'ironie et de l'insolence tout à la fois, n'égale pas en puissance visible, ni en charme secret la *divine paresse*, ce *divin art de végéter*, par lequel le *moi*, ayant en vain essayé de surmonter violemment les obstacles qui compriment l'individualité, se réfugie dans une quiétude contemplative, indolente comme l'existence de la plante, de toutes les formes de la nature la plus belle et la plus sainte. Demi-sommeil, demi-rêve, situation privilégiée, que ne cesse de goûter le bienheureux Brahma. Là notre esprit tantôt s'abreuve de religion, en se confondant avec Dieu, tantôt jouit de lui-même dans une abondance inénarrable. C'est bien là, comme on a défini le sommeil, *pars humanæ melior vitæ ;* c'est mieux, c'est *vita divina*. Une même expression, le mot de *génie*, désignait ces états divers. Chacun de ces états en effet, disait-on, émane du foyer

commun de la réalité et de l'imagination, de la religion et de l'art. Chacun, en vertu de cette origine, tend à transformer la vie et la société, à les ennoblir, à les diviniser. Chacun est donc également légitime, saint et divin. Il faut donc suivre l'impulsion du génie, dût-il heurter de front le sens commun : dès qu'ils lui sont contraires, le bon sens, le sens moral même, ne sont plus que non-sens. On arrivait ainsi à une maxime tout opposée à celle-ci : « Ce n'est pas dans les choses extraordinaires et bizarres, avait dit Pascal, que se trouve l'excellence de quelque genre que ce soit. » L'excellence du genre *génial* devait résider d'ordinaire dans le paradoxe, et se mesurer à la singularité des fantaisies, des saillies, que l'on confondait par principe avec une originalité féconde. Mais qui ne voit quelles doctrines philosophiques devait servir cette disposition parfois grotesque ? La *substance* de Spinosa, n'était-ce pas le *génie* d'un chacun ? Le *moi* et ses caprices, n'étaient-ils pas les suggestions, les modifications du Dieu qui s'y était *incarné ?* De là des auxiliaires nombreux pour le plus ferme des panthéistes.

Cependant, si les mystiques et les romantiques devenaient des alliés pour Spinosa, leurs adversaires, les matérialistes, pouvaient aussi trouver plus d'une inspiration agréable dans tel passage de l'*Éthique*. Ils ne pouvaient être que satisfaits de voir les âmes pieuses admirer Spinosa. Si l'espoir devait naître en eux qu'ainsi le fatalisme dominerait de plus en plus, ils devaient surtout concevoir l'ambition d'emprunter à

la géométrie spinosiste un air de rigueur ou de profondeur, que le *Système de la nature* n'avait pas trop réussi à leur prêter. Il suffisait, dans cette vue, de transporter à la nature physique tout ce que Spinosa attribue à la substance universelle. Par un rapide et facile travail de traducteur, par l'essai d'animer, de vivifier la substance infinie, n'amènerait-on pas les panthéistes à regarder comme Dieu l'essence énergique de la matière, de la matière douée d'un mouvement et d'une législation spontanés ? Dieu, continuait-on, la Nature, apparaît et naît, pour ainsi dire, à tout instant en toutes choses ; chaque être, chaque manière d'être, est une apparence, une enveloppe passagère de l'être unique, de l'immense corps de l'univers. Le spinosisme s'adaptait à une telle interprétation, dans la définition même qu'en donnait le Dictionnaire de l'Académie française : « Une doctrine suivant laquelle Dieu est un agent universel, une force répandue dans toute la nature. » Ce qui ajoutait encore à l'illusion, ou semblait autoriser la prétention de donner Spinosa pour un des aïeux du matérialisme moderne, c'était l'esprit de sa morale même. Si la science consiste à connaître la nature, et la sagesse à en jouir, répudions les préceptes d'abstinence, de privation, de renoncement divers ; éloignons la tristesse, les douleurs, et délectons-nous aux biens, aux spectacles enchanteurs de la nature ! Spinosa recommande l'amour de la vie, autant que Platon et l'Évangile recommandent le souvenir de la mort. « La chose du monde à laquelle un homme libre pense le moins, dit-il, c'est la mort ; et

sa sagesse est une méditation, non de la mort, mais de la vie, *non mortis, sed vitæ meditatio est*[1]. »

Outre ces efforts si variés, ramenant par tant de routes contraires au même terme, une cause plus générale explique mieux encore l'influence subitement acquise par le spinosisme. C'est qu'il répondit à deux besoins vivement sentis vers la fin du XVIII[e] siècle. Premièrement, il satisfit à cette recherche d'unité dans la science, que tant d'autres systèmes avaient négligée, ou plutôt sacrifiée à tel dualisme, à tel antagonisme incapable de contenter les hautes intelligences. En second lieu, il combla, ou parut combler plusieurs vides laissés par le théisme, aussi bien que par le déisme. Le théisme n'avait-il pas trop cherché la Divinité dans le monde des détails dans l'infinie variété de la création ? Spinosa la montrait dans l'infiniment grand, dans le centre et l'ensemble du tout. Le déisme n'avait-il pas à ce point séparé Dieu et l'univers, que l'un n'avait plus aucune influence sur l'autre ? Spinosa venait présenter ce rapport comme une chose indissoluble et essentielle, *consubstantielle* et *immanente*. Spinosa rappelait le théisme et le déisme, avec excès, il est vrai, au sentiment de la toute-présence de Dieu dans la création.

Dans le domaine spécial de la philosophie contemporaine, enfin, combien de circonstances, combien de motifs contribuèrent immédiatement à une résurrection triomphante du spinosisme ! Le prudent Kant, qui avait voulu mesurer avec la dernière exactitude les

[1] *Éthique*, IV, prop. 67.

pouvoirs de la raison et en fixer les limites pour jamais, avait écrit à Mendelssohn : « Je ne comprends rien à votre Spinosa, à ce cartésien de la Kabbale ; absolument rien, pas même depuis que Jacobi l'a interprété avec les grâces de son atticisme[1] ! » Mais Hamann, son ami, avait écrit à son tour : « Le principe de Bruno, la *coïncidence des contraires*, vaut à lui seul plus que toute cette *Critique*[2] » ; et par ces mots curieux, il avait en quelque sorte présagé la doctrine qui succéderait à l'idéalisme kantien. En effet, l'espèce de scepticisme qui réduisait toutes choses à l'homme, à la *subjectivité* de la pensée ou de l'existence individuelle, devait précipiter aisément les gens de cœur et d'imagination dans l'extrémité contraire, dans le dogmatisme le plus objectif qui se puisse concevoir, vers l'intuition d'une substance unique et universelle, où le *moi* s'absorbe et se confond avec le monde et avec Dieu. Les empiétements du *moi absolu* devaient provoquer les excès du *tout absolu*. L'*unité* du premier, prétendant produire les choses par cela seul qu'il les conçoit, ou qu'elles n'existent pour lui qu'autant qu'il les conçoit, devait entrer en lutte avec l'*identité* du second, aspirant à tout dévorer, parce que tout se rapporte à lui, si tout n'est pas compris en lui. Ajoutons que ces deux systèmes avaient en commun le plus important peut-être de leurs éléments. Ils reconnaissent, quoique de façons opposées, pour autorité exclusive ou souveraine, l'autorité de l'idéal. L'idéalisme, telle est la conclusion définitive de l'école de

[1] *Œuvres*, T. II. [2] *Œuvres*, T. VI, p. 301.

Kœnigsberg. Sceptique chez Kant, positif chez Fichte, l'idéalisme devient éminemment dogmatique chez Schelling et Hegel, au point de s'y confondre avec le spinosisme même. La pensée ne garantit qu'elle-même, avait dit Kant; la pensée donne l'être, disait Fichte. L'être reproduit la pensée, dira Schelling; et Hegel ajoutera : La pensée est l'être même. Voilà pourquoi l'on pouvait regarder les principales écoles d'Allemagne tour à tour comme filles de Kant et comme parentes de Spinosa.

LIVRE IX.

—

SCHELLING.

> « Schelling est l'homme qui tira la philosophie allemande du labyrinthe d'une psychologie à la fois idéaliste et sceptique, pour la rendre à la réalité et à la vie. »
>
> M. V. COUSIN.

> « Schelling a énoncé dans les expressions les plus fortes la persuasion que l'*intuition esthétique* est l'invariable organe de la philosophie, et que la science doit être considérée comme un art... Il a fondu ensemble, dans son idéal des beaux-arts, la religion et la science... De là ces procédés d'artiste, ces allures de théosophie et de mythologie, qui caractérisent son système et son école. »
>
> M. H. RITTER.

Frédéric-Guillaume-Joseph de Schelling naquit le 27 janvier 1775 à Léonberg, dans le royaume actuel de Wurtemberg. Fils et élève d'un pasteur savant et éclairé, il se distingua de très bonne heure par une intelligence vive, pleine de feu, féconde en images grandes et belles. Dès l'âge de quinze ans, vers 1790, il se rendit à l'université de Tubingue, où, s'étant lié étroitement avec Hœlderlin et Hegel, il unit l'étude de la littérature grecque, et surtout hébraïque, à celle

des philosophies de Kant et de Herder. Avant vingt ans, il publia divers opuscules qui annonçaient un disciple de Fichte. En 1798, il alla grossir le groupe d'éminents esprits, réunis dans cette académie d'Iéna qui, depuis Mélanchton, depuis Wolf, avait utilement parcouru toutes les phases de la philosophie allemande. C'est à Iéna que les frères Schlegel et Louis Tieck avaient établi l'atelier du romantisme et son tribunal. C'est là, et dans la capitale du duché, à Weimar, qu'écrivaient ou enseignaient Gœthe, Schiller, Herder, Fichte, Steffens, A. de Humboldt. Aux environs, à Weissenfels, se mourait Novalis. Après 1800, Schelling y domina, entouré d'une élite de jeunes maîtres dociles et enthousiastes : Schad, Fries, Krause, Gruber, Ast. Hegel lui-même vint, l'année suivante, s'asseoir aux pieds de son ancien condisciple. Sur ce théâtre brillant, celui-ci tenta de dépasser, plutôt que de continuer, le philosophe alors encore le plus considéré, Fichte. Après avoir d'abord cherché l'*Absolu* dans le *Moi*, il voulut le trouver dans le *non-moi*, dans la nature, dans l'*Ame du monde*[1]. Tandis qu'en 1799 et en 1800 il avait encore exposé l'*Idéalisme transcendantal* et la *Philosophie de la nature* comme deux faces de la même doctrine, en 1801 il fondit l'une et l'autre théorie dans un système d'*identité*, dans le système du *Tout-Un*[2]. C'est là ce qu'il entreprit, non-seulement dans les *Dialogues* intitulés *Bruno*,

[1] Voyez les ouvrages de Schelling, qui portent trois de ces titres.
[2] *All-Eins-Lehre*.

mais dans un *Journal de physique spéculative* et dans des *Annales de médecine*.

L'effet que produisit cette tentative poétique à la fois et savante, fut immense. Dès 1803 l'Électeur de Bavière offrit à l'auteur une situation séduisante à Würtzbourg, entre Paulus et Hufeland; quatre ans plus tard, la charge de secrétaire perpétuel à l'Académie des beaux-arts de Munich. En 1827 Schelling fut appelé à l'université que le roi Maximilien venait d'ériger en cette ville ; et quelque temps après la mort de Jacobi, ce prince lui confia la présidence de l'Académie des sciences. Ces deux fonctions, Schelling les remplit jusqu'en 1840, à l'avénement de Frédéric-Guillaume IV, qui l'invita à venir occuper la chaire que Hegel avait illustrée dans Berlin.

A Würtzbourg, à Munich, Schelling avait publié grand nombre d'écrits, les uns consacrés à développer la *Philosophie de la nature*, à l'étendre et à l'appliquer ; les autres à la justifier contre Fichte, contre Jacobi, et même contre Eschenmayer, un de ses premiers sectateurs. En 1816 parut son dernier ouvrage, un travail mythologique, les *Divinités de Samothrace*. A l'âge où d'autres avaient seulement pris la plume, Schelling la déposa, se promettant toutefois de la reprendre, avant de quitter ce monde. Les trente années qui suivirent furent dévouées à la création d'une théologie spéculative, complément nécessaire de la philosophie de la nature. C'est cette *philosophie de la révélation* qu'il commença d'exposer à Berlin en 1841, et dont il décrivait ainsi la mission : Elle donnera des

so'utions *réelles*, et non abstraites ou verbales; elle reculera les bornes actuelles de la conscience humaine. S'il avait rompu le silence un instant, en 1834, c'était pour répondre à quelques reproches que lui avait faits M. V. Cousin; et aussi pour adresser à son tour des reproches bien autrement graves au penseur qui s'était emparé du sceptre philosophique en Allemagne, et qui avait cessé de vivre, mais non de régner, à Hegel.

Dans tous ses ouvrages, Schelling, comme écrivain, montre la même supériorité, et peut-être aussi plusieurs sortes de défauts : un langage original, de l'enthousiasme, de la chaleur, de la vigueur, une certaine puissance créatrice, riche en nobles formes, en expressions pittoresques, et, selon le mot de certains admirateurs, en tournures *plastiques*. Si quelques critiques ont relevé une légère pente à la diffusion, à la confusion même, ils oubliaient que l'auteur obéissait à l'inspiration libre, à une contemplation ardente, et qu'il avait même ressuscité à dessein l'idiome mystique des Tauler et des Jacob Bœhme. Des juges compétents regardent le style de Schelling comme supérieur à sa parole, et trouvent son énonciation empreinte d'une incertitude qui ralentit parfois le cours de l'improvisation. Quoique fort au-dessus de l'aride et laborieux débit de Hegel, elle n'avait pas, dit-on, la verve lumineuse et entraînante qui distinguait l'enseignement de Fichte. Si la volonté, si l'action caractérise Fichte, et le raisonnement Hegel, Schelling brille éminemment par l'imagination. Il est poëte, et poëte admirable, non-seulement dans les essais poé-

tiques qu'il publia sous le nom de Bonaventure, mais dans ses vues philosophiques. « Rien de plus calme et de plus digne que l'approche et la conversation de Schelling. Cet homme, dont la tête exprime la majesté et la force, a vieilli dans l'exercice des idées. Il est la tradition vivante de la philosophie germanique... Que de monologues et de combats dans cette grande âme! Que de révisions il a dû faire de son propre système![1] » Qui pourrait ne pas le vénérer, l'admirer, l'aimer?

Quoique sa philosophie soit généralement connue, il n'est pas aisé d'en exposer la partie religieuse. D'abord, le philosophe s'est exprimé sur Dieu diversement, à différentes époques; puis, il n'accorde pas à la théologie une place à part. Dans son système, Dieu est partout, parce que rien n'est hors de Dieu. Tout y est donc théologie, mais rien n'en porte le titre spécialement. Une autre difficulté, c'est que Schelling n'observe pas une marche méthodique en développant sa pensée. Cédant à l'inspiration du moment, il reprend, sans le modifier visiblement, le même ordre de conceptions qu'il a déjà parcouru plusieurs fois. Lui-même il en convient, puisqu'il déclare en plus d'un endroit que son système n'est point achevé, qu'il se compose de fragments détachés, et qu'il reproduit des élans de poëte, plutôt que les méditations réglées d'un penseur. Conservons le mot de *philosophie*, dit-il, et gardons-nous d'y substituer même les termes de *sagesse* et de *science;* car il s'agit d'*aimer la sagesse* et d'*aspirer*

[1] M. Lerminier, *Au delà du Rhin* (1835) T. II, p. 28.

seulement, quoique sans relâche, *à la science*[1]. Chacun de ses écrits est une de ces aspirations indépendantes, qui sortent d'une même intelligence, mais qu'il est cependant malaisé parfois de coordonner, ou de réduire en système.

L'étude assidue et respectueuse que nous avons faite des œuvres de Schelling, nous conseille de renfermer notre tâche dans les deux périodes où son génie nous semble avoir atteint son apogée. Dans l'une il *construit* l'univers et *produit* l'absolu ; dans l'autre il déroule, il représente l'univers, par son rapport d'émanation avec l'absolu. Nous aurons ainsi à décrire une double composition, une *cosmogonie* et une *théogonie*, la formation de l'Univers-Dieu et la constitution du Dieu-Univers, ou bien, un naturalisme religieux et une théosophie physique.

Peut-être faut-il néanmoins rappeler auparavant l'époque à laquelle Schelling, préparant les opinions qui portent son nom, marchait encore sous la bannière de Fichte. Ce fut, il est vrai, un attachement de courte durée. Ni chez Kant, ni chez Fichte, il n'y avait de quoi satisfaire un esprit également avide des beautés de la création et des mystères du monde idéal. Aussi le vit-on de bonne heure attaquer le moraliste de Kœnigsberg, au sujet même de ses doctrines religieuses. Comment, s'écrie-t-il, Dieu n'existerait que parce que l'homme a besoin d'être heureux ! Non, Dieu ne serait pas, si le désir de la félicité était l'unique garantie de son existence. Offrir pour récom-

[1] *Écrits philosophiques*, p. 150.

pense à la vertu un bonheur futur, c'est prétendre la payer d'une *illusion morale*[1]. La raison dédaigne, repousse pareille prime d'encouragement, parce qu'il est de sa nature d'être toujours plus raisonnable, et par suite plus libre, plus indépendante, en un mot, plus heureuse.

L'allure épique de sa brillante et féconde imagination, non moins que l'étendue de ses connaissances historiques et naturelles, devait pareillement éloigner Schelling de l'école de Fichte. Elle le porta promptement à reconnaître que, si le *moi* peut produire la sphère de la vie pratique, il est incapable d'engendrer la nature physique. Le *non-moi* de Fichte apparaissait à Schelling, non plus comme une limitation, une négation, mais comme une affirmation, comme une réalité aussi positive que le *moi*, comme le solide et nécessaire pendant du *moi*. Voici donc, continuait Schelling, deux puissances parallèles, l'une interne et idéale, l'autre externe et réelle, la sphère de l'âme et celle de la nature. Les forces, les lois qui animent et régissent ce double domaine, ne seraient-elles pas de même corrélatives et correspondantes ? Les principes de la nature ne doivent-ils pas se retrouver dans l'âme humaine, à titre de lois de la conscience et de la raison ? et celles-ci ne pourraient-elles pas se vérifier à l'aide du monde extérieur, où elles doivent exister sous forme de lois physiques ? Tant que l'on s'obstine

[1] Allusion aux preuves spéculatives de l'existence de Dieu, traitées par Kant d'*illusions dialectiques*. Voyez Schelling, *Écrits philos*. préf. p. VI, p. 115-122 ; — 172 sqq.

à n'admettre pour réel que l'un ou l'autre de ces deux côtés, on reste hors d'état d'expliquer l'ensemble des choses et d'atteindre l'unité que réclame l'esprit. Ceux qui se bornent à déduire du *moi* la nature, ne pourront jamais épuiser l'infinie variété des objets; et ceux qui prétendent dériver le *moi* de la nature, ne sauraient atteindre à un être infiniment simple et un, à l'*absolu*. Sans doute, les procédés ordinaires de l'entendement ne nous font pas comprendre comment l'infinie variété peut sortir d'une unité absolue, ni comment l'absolue unité s'accorde avec une variété infinie. Mais ce que nous voyons incontestablement, c'est que l'une et l'autre sphère se perd dans un infini commun. Cet infini, où toutes les deux s'absorbent, dont toutes les deux dépendent également; ce point suprême, où elles se confondent et s'identifient, jusqu'à ne plus laisser paraître nulle différence; cette unité d'*indifférence*, ne serait-ce pas l'absolu même? Ne serait-ce pas ce quelque chose qui sert de fondement à l'esprit comme à la nature, et dont la primitive unité se divise en s'épanouissant en deux mondes distincts, en celui qui se développe avec conscience et en celui qui se produit sans conscience?[1]

Voilà comment Schelling se séparait de Fichte, le complétant et le réfutant tout ensemble. Schelling restait idéaliste, mais son *idéalisme* cessait d'être *subjectif*, comme l'était celui de Fichte, pour devenir *objectif* et *absolu*. Il devenait *objectif*, en posant en face du sujet qui

[1] *Exposé du vérit. rapport de la philos. de la nature avec la théorie de Fichte*, 1806, p. 8, 15, 23 et *passim*.

contemple un objet digne d'être contemplé, un monde réel, corrélatif du monde idéal, la *nature*, sorte de sœur ou d'épouse pour l'*esprit*. Il devenait *absolu* en plaçant au fond, au centre de ce double monde un principe commun et consubstantiel, une substance une et identique, la même âme, le même père pour ainsi dire, à savoir, l'*Absolu*.

Comment Schelling était-il arrivé à cette vue? Quel est l'instrument propre, quelle est la méthode spéciale de sa philosophie? L'organe de la science absolue, dit-il, c'est une contemplation immédiate de la vérité parfaite, c'est une *intuition intellectuelle*, où l'esprit qui voit touche si immédiatement à l'être absolu qu'il ne saurait s'en distinguer. La connaissance que procure cette intuition diffère de la connaissance vulgaire ou secondaire, d'abord en ce qu'elle possède pleinement, dans les idées éternelles, la pure substance de la vérité infinie; puis, en ce qu'elle ne résulte pas d'un travail successif et limité, inductif ou abstrait. La vraie science forme un tout organique, disposé et lié d'après la loi de sa nature, l'unité. Elle atteint de prime abord au point suprême de l'intelligence, à la sublime hauteur des choses divines. En possession de l'idée d'absolu, cette mère unique de toutes les idées universelles, elle pénètre directement l'essence et la forme de toutes choses; elle aperçoit le reflet des idées à travers la nature entière. Elle saisit, dans l'identité du savoir et de l'être, l'harmonie des lois de la raison avec celles du monde; elle fait sortir de l'unité de l'absolu les deux ordres de choses qu'il renferme,

l'humanité et la nature ; de même qu'elle fait rentrer dans le sein de l'absolu, comme dans leur essence commune, le réel et l'idéal, les corps et les âmes. Si tel est l'immense produit de l'*intuition intellectuelle*, ne convient-il pas de l'envisager de plus près ?

Son premier caractère, c'est la puissance d'apercevoir l'absolu d'une manière directe ; et ce trait important ne saurait être solidement contesté. Oui, la raison peut avoir immédiatement conscience de la réalité d'un être absolu, car elle possède ce que Descartes appelait l'idée de la perfection infinie. Mais la seconde propriété de cette intuition est plus douteuse : elle n'appartient qu'au génie doué d'une certaine infaillibilité spéculative, et tellement élevé au-dessus du sens commun, du jugement général, qu'il peut les dédaigner, ou doit même en prendre le contre-pied. C'est qu'elle est une révélation, une vision qui est racontée, mais qui ne saurait être discutée. Qui peut atteindre jusqu'à elle, la comprendra ; qui n'en a pas reçu le sens, voudrait en vain se l'approprier, ou même la critiquer [1].

De là un troisième attribut : elle est une espèce de *construction*. Elle laisse s'épanouir de soi-même tout ce que contient l'essence infinie ; ou bien, elle montre comment les idées particulières et les existences individuelles sont fondées et comprises dans l'unité éternellement vivante de l'être absolu. Cette méthode *constructive*, qui s'appelle aussi *productive*, *génétique* ou créatrice, ne se borne donc pas à organiser l'univers

[1] *Leçons sur la méthode des études académiques*, p. 96 sqq. 115 sqq. *Bruno*, p. 59, 78 sqq.

par rapport à son centre ; à mettre chaque chose en son lieu, à sa date, dans l'évolution universelle et continue de la pensée divine. Mais elle tend à établir, par une sorte d'expérience transcendante, comment l'absolu se reflète dans toutes les formes d'êtres, qui participent toutes de lui, puisque toutes en émanent.

On le voit, la construction de Schelling est une hypothèse. « C'est un *postulat*, dit-il, indispensable au « sens intérieur [1]. » Mais, demanderons-nous, ce sens est-il capable de produire aussi les éléments sur lesquels il s'exerce, et qu'il transforme si merveilleusement ? S'il les reçoit ou les emprunte, le constructeur ne recourt-il pas à l'observation, à cette expérience tant méprisée ? En effet, Schelling avait prétendu que l'expérience lui servait à vérifier, à confirmer ses doctrines spéculatives. Cependant les efforts de sagacité et de dextérité, qu'il déploie pour montrer que ses doctrines sont en tout conformes à l'histoire réelle du monde et de l'humanité, prouvent plus certainement l'une ou l'autre de ces deux choses. C'est que l'intuition pure avait commencé par puiser dans l'ample trésor des connaissances expérimentales ; ou, que le philosophe a tâché, par des ressources extraordinaires, de traduire et de retrouver dans l'histoire ce qu'il avait d'abord conçu spéculativement. Dans le premier cas, fallait-il si rudement repousser le bon sens et la raison commune, l'expérience et la critique ? Dans le second cas, devons-nous nous fier à cet accord prétendu entre le système et la réalité ?

[1] *Écrits philos.* p. 334.

Ces réserves faites, assistons au développement de la nature interne et externe de Dieu, telle que nous l'expose la construction de Schelling. Si ce développement varie dans les deux périodes que nous avons distinguées, il n'en demeure pas moins le même sur deux points, qu'il faut signaler dès à présent.

Premièrement, Dieu existe, parce qu'il ne peut ne pas être, parce qu'il est l'être même, ce qu'il y a d'immédiatement présent à l'esprit humain, et d'essentiellement réel dans l'univers. Aussi n'est-il nullement besoin de prouver son existence.

En second lieu, Dieu est l'absolu dans la forme, comme dans l'essence, dans l'histoire, comme dans la nature. Or l'absolu, c'est l'unité dans le fini et dans l'infini, c'est l'indivisible identité de tout ce qui paraît divers et opposé dans le monde idéal et dans le monde réel. Dieu est donc le centre, le médiateur des termes contraires, qui dès lors se présentent chaque fois comme deux pôles de la même sphère. La manifestation de Dieu n'est donc que le développement de tout ce dont Dieu est principe ou fin. La loi des manifestations divines ne diffère donc pas de la loi de l'univers, c'est-à-dire de l'identité dans la dualité, ou plutôt dans la triplicité. Ainsi, encore un coup, tout révélant l'absolu qui est en toutes choses, il serait absurde de vouloir prouver l'absolu.

Voici maintenant les deux phases successives de la religion de Schelling. Durant la première, le philosophe élevant le monde jusqu'à l'absolu, Dieu lui apparaît particulièrement dans l'histoire ; pendant la seconde, le théosophe mêlant l'absolu à la nature, Dieu lui révèle spécialement sa présence dans la nature.

L'absolu étant également essentiel à l'esprit humain et aux êtres matériels, de telle façon que ce qui est idéal dans l'histoire est réel dans la nature, et que le monde accompli de l'histoire serait une nature idéale, ce que l'on appelle l'*État* se produit sous la double forme de l'*histoire* et du *monde*. Cependant l'histoire, manifestant surtout la liberté humaine et par elle l'esprit universel, est par préférence une révélation successive de l'absolu, une démonstration permanente de son activité infinie. Épanouissement total de la vie propre à l'intelligence absolue, l'histoire est le vivant miroir de cette intelligence, sa création continue et éternelle : l'histoire est sainte.

Trois périodes s'y succèdent. Dans la première l'absolu s'appelle le Destin [1], et forme une puissance aveugle, insensible, privée de conscience, prête à détruire ce qu'il y a de plus grand ou de plus juste, et finissant par la décomposition du monde antique. Dans la seconde, qui commence avec l'ère de prospérité de la République romaine, le destin se transforme en Nature, en une loi éclatante, qui asservit la liberté même et qui établit parmi les peuples une législation mécanique. La troisième période enfin marque l'avénement de la Providence. Dieu, qui se forme encore à travers les deux premières phases, a cessé de *devenir*, il est constitué, il existe dans la plénitude de son être.

[1] *Schicksal.*

Telle est la marche de ce que Schelling appelle la *théodicée de l'histoire* [1].

Cette théodicée devait être complétée par l'ouvrage où Schelling fait connaître sa philosophie pratique, dans le bel ouvrage intitulé *Philosophie et Religion*. Là, en effet, la religion se présente avec un attribut nouveau, comme antécédent et fondement de la moralité, laquelle, dit l'auteur, n'est possible qu'où il y a connaissance de l'identité en Dieu. Que signifie cette identité, relativement à la vertu ? Il s'agit ici de l'accord de la liberté avec la nécessité, et non pas de cette immutabilité de la loi intérieure, dont Fichte et Kant avaient fait la base de la foi. Reconnaître le destin, puis la Providence, voilà quelles seraient les deux conditions de la vie morale et religieuse. S'incliner devant le destin, dit Schelling, est le premier pas vers la perfection morale, parce que c'est apercevoir le rapport indirect que soutient avec le monde l'identité de la nécessité et de la liberté. Quand l'âme envisage ce rapport comme une relation directe, quand elle le souhaite à titre de réconciliation avec Dieu, alors elle nomme cette harmonie la divine Providence. L'essence de Dieu et celle de la vertu ne sauraient différer. Exprimer le bien dans ses actes, c'est exprimer le fond même de la Divinité. Si la vertu consiste à sacrifier une liberté imparfaite, pour acquérir la parfaite liberté du monde spirituel ; la contemplation des idées n'est-elle pas le vrai moyen de vivre saintement? La moralité et la félicité sont deux faces, deux attributs également infinis de la Divinité. En Dieu point de moralité possible, qui ne fût en même temps une nécessité inhérente aux éternelles lois de sa nature, c'est-à-dire une *béatitude* [2] absolue.

[1] *Syst. de l'idéal. transcend.* p. 437-441.

Cette détermination des attributs moraux de Dieu, à laquelle on pouvait trouver aisément plusieurs sortes de défauts, devait servir à expliquer la vie des individus, et celle même de l'espèce humaine. Confondues dans l'identité de la liberté avec la nécessité, la moralité et la félicité deviennent les ressorts de l'histoire privée et générale. L'histoire étant le jeu de la liberté ou de la nécessité, comme de la vertu ou du bonheur, Dieu devient à son tour le fond intime et immédiat de l'histoire. Mais, comme l'entière harmonie de ces deux agents ne peut se réaliser que par l'ensemble suivi des événements, Dieu ne s'exprime totalement que dans l'histoire complète de l'humanité. L'histoire universelle forme donc seule la révélation successive de Dieu, la seule *théodicée* complète.

Deux questions se posaient ici inévitablement. Pourquoi Dieu, dès l'origine en possession d'une béatitude parfaite, se révèle-t-il dans l'histoire, dans un drame où la liberté et la nécessité se combattent jusqu'au moment qu'elles se rejoignent au sein de la félicité divine ? Pourquoi Dieu, dont la puissance égale la moralité, se manifeste-t-il moins dans l'individu que dans l'espèce ? A la première demande, Schelling répond par une théorie à moitié orientale, à moitié platonicienne, celle d'une apostasie, d'une chute. Les exis-

[2] *Seligkeit.*

tences réelles étaient en Dieu sous forme d'idées ; elles devaient, nous en ignorons le motif, s'éloigner de leur centre , s'en échapper, prendre corps , et constituer comme une armée en défection, c'est-à-dire la nature. Cette désertion, cette déchéance n'est toutefois que la première partie de l'histoire. Son second acte, c'est une sorte de retour des rayons au centre, c'est la réconciliation éternelle des êtres tombés avec le principe dont ils s'étaient détachés [1]... Les interrogations se pressent en présence de cette théorie singulière. Quelque chose peut-il *déchoir* de l'absolu, puisque rien ne saurait exister hors de l'absolu ? Qu'est-ce qui pouvait conduire Dieu à laisser dégénérer ses idées, à laisser tomber les êtres ? Quel genre de loi règle soit l'éloignement soit le retour des idées divines ? Quelle cause détermine, force les êtres à se réconcilier avec l'absolu ? Quand et comment savent-ils s'ils sont revenus à leur principe, et destinés à y rester attachés ? Peut-être valait-il donc mieux remplacer cette théorie par la solution succincte que Schelling avait donnée du problème de la révélation spontanée de Dieu, en disant qu'elle était « moralement nécessaire [2]. » Peut-être aussi fallait-il préférer à l'une et à l'autre réponse celle de Platon et de Leibniz : Dieu crée parce qu'il aime, et se révèle parce qu'il est bon.

Tel est le premier essai de théodicée tenté par Schelling. A dater de 1806 ce philosophe entra dans une

[1] *Philosophie et Religion*, p. 61 sqq.
[2] *De la liberté*, p. 492.

phase nouvelle, un peu obscure, pleine d'une *sainte nuit*, comme s'expriment certains panégyristes. Ses *Aphorismes* l'ouvrent, ses *Divinités de Samothrace* la ferment. Si, durant la première période, l'influence de Fichte se fait remarquer à côté de celle de Spinosa, on aperçoit clairement dans la seconde de puissantes affinités avec la théosophie de Jacob Bœhme, de Hamann et de Baader. Une autre différence, c'est le soin de substituer au mot d'*absolu* le mot de *Dieu* : substitution qu'explique le désir de présenter la philosophie de la nature comme le seul *théisme* véritable, et non pas comme une sorte de *naturalisme*, ainsi que le soutenait Jacobi. Les principes qui dominent dès lors sont les suivants.

Puisque Dieu est le fond de toutes choses, tout est *religieux*, tout annonce l'existence de Dieu. Point d'idée plus haute que celle de la *divinité du Tout*. Le tout est divin. Peut-on rien détacher de Dieu ? Le tout est absolu. Peut-on rien déduire ou dériver de Dieu ? Ainsi, quiconque étudie le tout ou contemple l'univers, contemple Dieu, étudie la manière dont Dieu existe.

Qui vous autorise à identifier de la sorte Dieu et la nature ? La raison, répond Schelling ; la raison qui est en Dieu, et par laquelle il s'affirme lui-même avec une entière connaissance de soi. Dieu étant la raison même, il est absurde de vouloir s'élever par degrés à la connaissance de Dieu. L'homme doit reconnaître immédiatement la Divinité qui habite en lui, et savoir qu'en lui elle se reconnaît elle-même pour divine. De même que le tout est divin, l'esprit est divin. Dieu se pro-

nonce dans l'esprit, comme il se déclare dans le tout.

De là cette conséquence, si différente des doctrines de l'ancien théisme : Dieu n'est pas l'être suprême, le plus réel des êtres, il est l'être universel, l'essence de tout être. A l'Être suprême, Schelling oppose l'Être un et unique ; à l'Être le plus réel, il substitue l'Être seul réel et éternel. Dieu, étant le centre, dit-il, ne peut pas être le faîte ; et s'il n'est pas la réalité par essence, il n'est pas Dieu, ou plutôt il n'y a point de Dieu [1].

Dieu est donc successivement le tout ou l'univers, la raison ou l'esprit, la réalité ou l'essence des choses. Ces diverses attributions, ne faut-il pas les concilier, puis les réduire en système ? La notion d'absolu suffira pour les concilier ; la loi de dualité, exprimant l'identité, servira à les grouper en un tableau méthodique. En effet, l'absolu, le tout dans sa forme première, se manifeste, bien qu'en restant entier, sous une forme secondaire qui est la nature, à travers deux ordres de relations, le réel et l'idéal ; à des puissances, à des degrés divers, mais parallèles, contemporains et consubstantiels, dont chacun est de plus une totalité relative, puisque chacun exprime la totalité absolue. Dieu se transforme relativement, en un tout réel, en un tout idéal, d'abord par une activité douée de conscience, ensuite par une activité privée de conscience.

Comme Réel :	Comme Idéal :
Première puissance : pesanteur et matière.	Vérité et science.
Seconde puissance : lumière et mouvement.	Bonté et religion.
Troisième puissance : organisme et vie.	Beauté et art.

[1] *Annales de médecine spéculative*, T. I, P. I, p. 22 sqq.

Au-dessus de ce triple ordre de puissances vient se placer, comme un second univers, correspondant au premier, une nouvelle transformation de l'absolu :

Réellement :	Idéalement :
En système du monde (macrocosme),	En histoire,
En homme (microcosme).	En État.

Sans discuter la valeur de ce tableau, demandons à son auteur ce que lui-même s'est demandé : Pourquoi l'absolu pose-t-il tant d'ordres finis et relatifs ? Parce que, répond-on, la révélation de Dieu a besoin d'objets où elle puisse se produire... Plus loin nous entendons faire une autre réponse : « Le monde fini n'a qu'une existence apparente ; il ne serait pas, si la présence de Dieu ne le rattachait au monde infini comme un ciment, comme une *copule*... » Cette seconde solution ne le satisfaisant pas davantage, Schelling recourt à la distinction spinosiste entre la *nature naturante* et la *nature naturée*. Les choses sont dans la *nature naturante*, dit-il, comme les conceptions sont dans l'âme : elle en est la source et la substance... [1] Un seul point nous paraît nettement ressortir de tout cela : c'est que la nature émane de Dieu, pour que Dieu se révèle en elle et par elle. C'est aussi là ce que nous apprend un recueil publié en 1809, sous le titre d'*Écrits philosophiques*, recueil où Schelling, sous l'inspiration de Jacob Bœhme, tente un nouvel essai d'expliquer la création. Celle-ci lui semble alors le résultat d'un désir qu'éprouve Dieu, du désir de s'engendrer soi-même... Le mal est donc aussi l'œuvre de Dieu ? Non,

[1] *Annales de méd. spécul.* T. I, P. II, p. 9 sqq. 34 sqq.

le mal n'est pas réel, quoiqu'il soit nécessaire. Il est nécessaire, parce qu'il est ténèbres. Or, Dieu quie st lumière, a besoin des ténèbres pour manifester pleinement, par voie d'opposition, la splendeur de sa puissance [1]... Cette image tient étroitement à une autre théorie de Schelling. Toute génération, toute naissance commence par l'obscurité, ou sort des ténèbres. Dans chaque existence la lumière lutte contre les ténèbres. Partout où celles-ci prédominent, le mal l'emporte... Mais qu'est-ce donc que le mal? C'est l'effort que fait une volonté particulière pour asservir la volonté universelle. Le péché s'accomplit, aussitôt que l'homme prétend s'ériger en créateur, en principe souverain [2].

L'intervention de la volonté surprenait ici les contemporains, encore plus que la puissance si étendue accordée à l'homme, vrai rival de Dieu. Mais elle atteste du moins le désir qu'avait Schelling de garantir sa doctrine du reproche de panthéisme. Ce désir, au surplus, paraît aussi, lorsqu'il s'efforce de représenter son Dieu comme essentiellement moral. Dieu n'a permis le mal, dit-il, que pour faire éclater davantage sa bonté. C'est la victoire remportée par Dieu sur le mal, qui a rendu sensible et effectif l'amour infini. S'il n'y avait pas de mal, il n'y aurait pas de Dieu [3]... Néanmoins, ce même Dieu est de nouveau caractérisé par des traits qui sont loin d'en faire une personne. Il re-

[1] *Écrits philos.* p. 440 sqq., 450 sqq.
[2] *Ibidem*, p. 438 sqq., 474 sqq.
[3] *Allgem. Zeitsch. von Deutsch. für Deut.*, T. I, P. I, p. 40 sqq., 487 sqq., 492 sqq.

devient quelque chose qui n'a d'autre attribut que de n'avoir point d'attribut [1], quelque chose qui n'est ni réel ni idéal, ni lumière ni ténèbres. Dieu n'est plus même le *principe primitif* [2], il forme le *non-principe*. Dénomination obscure, qui a pourtant joué un grand rôle parmi les sectateurs de Schelling, comme si elle eût pu les aider à rendre compte de l'opposition du réel et de l'idéal. Ces deux puissances contraires, avait dit le maître, peuvent s'attribuer au *non-principe*, à titre de *non-antithèses*, que l'amour concilie ensuite en les ramenant à l'identité éternelle... Sans prétendre juger ou même saisir la nature de ce « principe sans principe », on peut affirmer qu'il n'est pas plus personnel que l'absolu et le tout. L'auteur le déclare, du reste : c'est dans l'homme seulement que Dieu arrive à la personnalité. L'homme, c'est Dieu à l'état de personne, Dieu dégradé ou élevé, c'est-à-dire à la puissance de l'individualité, sous une forme explicite: *Deus explicitus*.

Nous voici parvenus à un épisode curieux, à la querelle de Schelling avec Jacobi. Dans son attachant ouvrage sur les *Choses divines*, Jacobi avait avancé que nulle alliance n'était possible entre le théisme scientifique et le naturalisme spinosiste [3]. Cette assertion avait suggéré à Schelling le dessein de prouver que la philosophie de la nature était seule capable de fonder le vrai théisme, c'est-à-dire un système où la con-

[1] *Prædicatlos*, *ibid.* p. 496 sqq.
[2] Non *Urgrund*, mais *Ungrund* (sans-principe, non-principe).
[3] Jacobi, *Œuvres*, T. III, p. 382.

naissance de la nature servît de base à la véritable religion. Comment Schelling cherche-t-il à soutenir cette thèse? A l'aide d'une distinction devenue fameuse, entre le Dieu *implicite*, non épanoui, de la nature, et le Dieu *explicite*, pleinement épanoui dans l'esprit humain. Pour que Dieu soit absolu, dit Schelling, ne faut-il pas qu'il ait devant lui un objet, et que cet objet soit lui-même? Oui, pour avoir conscience de soi, l'absolu sort de l'état d'*involution*, d'enveloppement sans conscience, ou d'*aséité* pure, son premier état. Il en sort par une *évolution* nécessaire, qui est la révélation de soi, la création. Dans cette situation, il n'est encore intelligent qu'à demi; sa sagesse n'est encore qu'un instinct aveugle : c'est la situation même de la nature, c'est le Dieu d'un naturalisme solide [1]. Voici maintenant comment il devient la Divinité libre et sainte du théisme. Si le Dieu de la nature *se fait* principe, en rendant passive celle des parties de son essence qui servait d'abord à agir, *il est* principe, en restant principe de soi, son principe moral. Dieu ne peut créer qu'en faisant principe une partie de lui-même, une puissance qui rende la créature passive, ayant sa vie en Dieu. Mais il se fait en même temps principe de lui-même, en ce qu'il vit indépendamment à l'égard du monde, au-dessus du monde, en subordonnant la partie inintelligente de son essence à sa partie supérieure. Dieu est le premier et le dernier, l'alpha et l'oméga; mais en tant qu'alpha il n'est pas ce qu'il est comme oméga. Il n'est Dieu en un sens éminent que comme oméga; non encore développé, il est le Dieu alpha. Si le naturalisme tient pour celui-ci et le théisme pour l'autre, la vraie religion concilie les deux adorations dans le culte d'une Divinité plus haute, alpha et oméga tout ensemble. Un Dieu personnel, qui ne renferme pas la double puissance, la nature et l'esprit, ne mérite pas plus le titre de Divinité, qu'un cercle sans centre ne doit être appelé cercle. Enfin, Schelling persistait à dire qu'à sa religion seule convenait le titre de théisme, que s'*arrogeait* celle de Jacobi.

[1] Schelling, *Denkmal*, etc., p. 74 sqq., 84 sqq.

Ce fut là un spectacle intéressant, qui est encore instructif, en ce que Schelling définissait à merveille le théisme, sans parvenir à persuader que sa doctrine s'accordait entièrement avec cette définition. Il importe de voir comment de tels émules concevaient une foi dont chacun s'attribuait exclusivement la légitime possession.

Est théiste, avait dit Jacobi, quiconque pense que Dieu a créé nécessairement et de toute éternité. Le théiste, répliquait Schelling, croit au contraire que Dieu créa le monde actuel par l'effet d'une libre volonté, que le monde n'existe donc pas de toute éternité; mais que par sa nature même il a un commencement et une fin, et qu'en général l'histoire de ce monde est une chose déterminée et bornée. Le théiste, avait dit encore Jacobi, est convaincu que la liberté de la volonté humaine est une puissance, incompréhensible il est vrai, mais capable de s'attacher au bien; et non pas une puissance fatale, inclinant au

mal comme au bien : si l'homme n'était libre que de cette dernière façon, il serait un esclave misérable. Le théiste, selon Schelling, est persuadé que l'homme est dans un rapport libre et direct avec Dieu, que sa volonté a une racine indépendante de Dieu, et qu'elle peut, soit se tourner vers lui avec amour, soit s'en détourner en s'enfermant en elle-même. Jacobi avait dit enfin : c'est professer le théisme, de croire que la nature est l'ensemble des choses finies, que tout ce qui est hors de Dieu appartient à la nature et ne saurait subsister qu'en restant étroitement uni à la nature. A quoi Schelling répliquait : Le théiste est d'avis que nous pouvons nous rapprocher, comme aussi nous éloigner de plus en plus, du Dieu que nous ne voyons pas à présent, du Dieu personnel; et qu'une séparation doit s'opérer entre les bons et les méchants, séparation inconcevable, s'il n'y avait point de monde pour les esprits.

Il est curieux de comparer ensemble ces deux ordres de solutions, qui ne s'excluent qu'en apparence. L'un et l'autre, Schelling et Jacobi décrivent le théisme, chacun par un côté différent. L'auteur de l'intuition sentimentale dit, non-seulement ce qu'est le naturalisme, mais ce que n'est pas le théisme, son opposé. L'auteur de l'intuition intellectuelle nous apprend ce que c'est que le théisme, et ce que n'est pas le panthéisme. La raison pour laquelle ils semblent se combattre, c'est que Jacobi, pour faire pardonner son théisme, fait d'étranges concessions à son adversaire; et que Schelling, afin de faire mieux accepter son

panthéisme, lui donne les allures de la croyance commune. Jacobi, espérant gagner de nouveaux partisans, étendait outre mesure le champ du théisme. Schelling aspirait à diminuer le nombre d'ennemis qu'avait rencontrés le panthéisme, et à convaincre que la philosophie de la nature était une traduction spéculative du christianisme, une version analogue à ce que des Pères de l'Église avaient nommé le *christianisme de la nature*. Les contemporains ne durent pas tous comprendre cette lutte singulière. Depuis on a reconnu que si Jacobi, malgré la condescendance qu'il montre ici pour le langage des panthéistes, est visiblement plus théiste que Schelling; celui-ci, dans cette belle profession de sa foi, est loin d'enseigner le panthéisme ordinaire. Aussi son panthéisme a-t-il été qualifié de *transcendant*, pour être mieux distingué des doctrines postérieures, ou du panthéisme *immanent*. Si ce dernier aboutit, disait-on, à matérialiser Dieu en l'identifiant avec la nature, le panthéisme de Schelling idéalise la matière même, en l'imprégnant de la beauté, de la grandeur, de la substance divine.

Quant aux antagonistes de Schelling, ils trouvèrent dans sa justification même de nouvelles armes contre le système qu'il enseignait depuis dix ans. Comparant le portrait qu'il traçait ainsi du théisme avec les éléments de son système, ils déclarèrent qu'il y avait peu d'accord entre les deux termes du parallèle. La libre création, qu'a-t-elle de commun avec la révélation nécessaire de l'absolu ? Le libre vouloir de l'homme ressemble-t-il à la manifestation irrésistible de la na-

ture dans les facultés humaines? Le Dieu personnel peut-il être assimilé à l'identité *indifférente* de l'absolu et du monde ?

Une dernière phase attendait la philosophie de la nature, pour la rapprocher davantage de la foi que Schelling avait si bien définie. On commençait à interpréter, à tourner cette philosophie, de façon à la changer d'abord en philosophie des mythes, puis en philosophie de la révélation. La croyance primitive de l'humanité, voilà ce que Schelling se proposait de découvrir, en même temps que d'accommoder à son système antérieur.

Ce vaste et hardi dessein demandait d'autres moyens que la contemplation intérieure d'un esprit original. Il fallait recourir aux documents historiques, aux traditions, aux fables, aux légendes sacrées des nations. Il fallait devenir philologue, étymologiste, archéologue, historien en divers genres. Il fallait entreprendre pour le génie religieux de l'humanité ce que Vico avait tenté pour la jurisprudence primordiale, pour la sagesse sociale. Il fallait bien des ressources différentes pour établir que le Dieu primitivement caché s'est révélé imparfaitement dans la nature, c'est-à-dire dans la mythologie; ensuite parfaitement dans l'esprit, dans une personne, c'est-à-dire en Jésus-Christ et dans le christianisme.

Cette sorte d'*esprit* des cultes, de *génie* des symboles, fut appliquée par Schelling, pour la première fois, dans un travail ingénieux sur une doctrine peu connue, celle des Cabires [1]. Le sens intérieur de cette doc-

[1] *Des Divinités de Samothrace*, 1815, in-8°.

trine, c'est la représentation d'une vie continue qui, à travers une suite de puissances et de progrès, s'élève de ce qu'il y a de plus profond à ce qu'il y a de plus sublime. C'est une expression poétique de cette magie universelle, de cette théurgie éternelle, qui travaille et transforme le monde, rendant sans cesse et partout visible ce qui est invisible, et réel ce qui est idéal. C'est là que Schelling prétend apercevoir la forme la plus pure du paganisme, par conséquent le culte le plus voisin du christianisme, le plus propre du moins à préparer à une révélation complète de la vérité absolue [1].

Par ses *Divinités de Samothrace*, Schelling abordait le problème qui l'occupe depuis plus de trente ans, celui d'ajouter une théosophie chrétienne à sa théosophie naturelle. De quelle manière ce beau, mais ardu problème a-t-il été résolu par le Nestor de la philosophie moderne? Nous l'ignorons encore. Plusieurs disciples, il est vrai, et un adversaire célèbre, le docteur Paulus, ont prétendu le savoir. Mais le maître nous invite à attendre encore, et à nous en rapporter uniquement aux œuvres qu'il médite ou compose depuis tant d'années avec une vigueur si intrépide. Quelques morceaux isolés, pour la plupart du genre polémique, écrits par Schelling même, nous permettent cependant d'entrevoir la tendance et la méthode qui président à cette entreprise immense. C'est une science *positive* que Schelling se propose de nous donner; par quoi il entend le contraire, et de l'empirisme pur, et du pur rationalisme. L'empirisme, dit-il, ne s'élève pas jusqu'à

[1] *Des Divinités de Samothrace*, p. 24 sqq.

l'idée d'universalité ; et le rationalisme ne saurait conduire au delà de la nécessité logique et abstraite. C'est de la réalité qu'il s'agit de partir, pour posséder une science *réelle*, une explication *positive* de l'existence tout entière. Or, continue Schelling, rien de plus réel que la liberté de Dieu, que l'activité continue de l'Être véritablement existant. L'expérience, une expérience supérieure, qui embrasse tout, qui saisit et pénètre la raison invariable aussi bien que les phénomènes variables, est l'unique moyen de connaître la Divinité, de contempler sa liberté. Le premier effet de cette conviction fondamentale, c'est que Dieu n'est pas l'être purement universel et infini, mais un être distinct et personnel [1].

Ainsi, quel que soit l'avenir de cette doctrine nouvelle, il est manifeste que, sur plusieurs points, elle se sépare nettement des premières théories de Schelling. Elle abandonne le rationalisme pour l'expérience, elle remplace la nécessité par la liberté, elle substitue au Dieu impersonnel le Dieu-Personne. Peut-être cette différence sera-t-elle niée par quelques disciples modernes ; mais il en est plus d'un aussi qui l'avoue hautement. Stahl et Sengler reconnaissent que la *philosophie de l'identité*, sous sa forme primitive, ne comportait point un Dieu personnel [2]. Aussi, jaloux de revenir avec leur maître à l'antiquité primordiale, à la foi ori-

[1] Voyez la *Préface* de Schelling, en tête de la traduction des *Fragments philos.* de M. V. Cousin par H. Beckers (1834). — La *Première Leçon à Berlin* (1841). — La *Préface* des *Écrits posthumes* de Steffens (1846).

[2] Stahl, *Philos. du droit*, I, p. 100 sqq.; II, p. 175, 216. — Sengler, *Nature de la philos. spéc.*, etc. (1834) *passim*.

ginaire de l'humanité [1], commencent-ils par poser la personne, comme le point à la fois fondamental et culminant, dont dépendent la création, la liberté, la vie véritable, sous toutes ses formes. Pouvait-on rejeter, d'une manière plus éclatante, les procédés de la déduction abstraite et de l'idéalisme pur ? N'était-il pas exact, ce mot que l'école de Schelling n'avait pu pardonner à Eschenmayer : « L'*Absolu* n'est pas encore le *Dieu véritable ?* [2]

Pour nous, obligé de nous en tenir aux anciennes doctrines de Schelling, n'oublions pas que nous avons affaire à un poëme, à un ouvrage d'art. L'auteur a quelque part comparé l'art au Paradis de Dante, au centre de la vie éternelle, tandis que la nature lui semble analogue à l'Enfer, et l'histoire au Purgatoire. La théodicée de Schelling devait-elle être une épopée, une *Messiade* philosophique ?

La date où elle parut en explique la faveur, en légitime l'empire. Il s'agissait de tirer la philosophie du labyrinthe d'une psychologie à la fois idéaliste et sceptique, pour la rendre à la réalité, à la nature, aux arts. A l'avantage de l'opportunité se joignait le mérite d'une originalité brillante, féconde en vues hautes ou vastes, armée d'une infinité de connaissances aussi variées que profondes. Les apparences séduisantes d'un ensemble homogène attiraient les esprits, et les retenaient par la facilité de tout expliquer avec

[1] *Das Uralte.*

[2] Schelling, *Allg. Zeitschr. von Deut. für Deut.* 1813. T. I, P. I, p. 65 sqq.

une simplicité rapide et presque magique. Le côté prédominant, d'ailleurs, celui qui rattache étroitement la nature et les arts à la religion, à Dieu, à l'élément éternel des pensées et des êtres, devait plaire aux imaginations pieuses ou hardies, et remplir d'un égal enthousiasme ceux qui cultivaient les arts et ceux qui recherchaient l'unité vivante de la création. Combien le sentiment religieux devait accueillir alors une théorie qui promettait de tout ramener au centre invisible des esprits, de tout considérer à la lumière de Dieu, de tout ordonner sous un point de vue d'éternité, de tout dérouler du haut de la vérité absolue! Nous comprenons d'autant mieux cet assentiment passionné, accordé à la philosophie de Schelling, que nous nous y associons sur un article essentiel, c'est-à-dire sur l'importance de pénétrer les esprits de la douce et puissante conviction de l'omniprésence de Dieu.

Mais à cet égard même n'y a-t-il pas plus d'apparence encore que de solidité? Oui, cette philosophie, dont le souffle généreux porte si haut les contemplateurs du monde divin, ne nous semble guère capable de fonder la piété véritable, ni la véritable morale. Grande et élevée, elle se concilie aisément avec les sentiments primitifs de la religion universelle; mais romanesque, elle ne saurait satisfaire à ses plus sévères exigences. En effet, pareille religion demande que le monde soit une réalité, et non un fantôme, ou un reflet de la sphère idéale; et de plus, que la liberté soit chose individuelle. Cette philosophie, qu'à tort on a taxé d'athéisme ou d'immoralité, risque

cependant de conduire aux mêmes abîmes que l'irréligion, que le fatalisme matérialiste. Ce sont ces dehors séduisants de *religiosité* qu'il importe donc de signaler ici.

Tant qu'un système ne prétend être qu'un ouvrage poétique, qu'une *Genèse,* qu'un poëme de cosmogonie ou de théogonie, on ne peut exiger qu'il soit entièrement conforme au tableau qu'il doit reproduire, à cette œuvre que l'esprit humain porte confusément en soi et qu'il compose d'âge en âge avec des éléments offerts tour à tour par la nature intérieure et par le monde extérieur. Quand, au contraire, ce même système se présente aussi comme l'expression unique et authentique, complète autant qu'exacte, de la vérité éternelle, idéale et réelle à la fois, alors on est forcé de montrer qu'il n'est qu'une fiction, peut-être une illusion. En 1798, Schelling appelait l'*âme du monde* une « hypothèse de la physique supérieure. » La théologie de l'*identité absolue* n'est-elle pas une hypothèse semblable? C'est, si l'on veut, une hypothèse construite avec des faits, sur des données réelles, composée de vues magnifiques, sinon justes, et formant une longue chaîne de conceptions splendides, et qui ont l'air de vérités incontestables. Mais n'est-elle pas plus spécieuse encore, plus chimérique, qu'elle n'est probable, qu'elle n'est imposante?

Qu'est-ce, en effet, que le Dieu de l'*identité absolue?* Il n'est pas aisé de répondre à cette demande avec concision, ni même avec exactitude. « Qui saurait trouver une expression pour rendre une activité aussi

tranquille que le repos le plus profond, pour rendre un repos aussi animé que la plus vive activité, approcherait dans ses notions en quelque chose de la nature de ce qu'il y a de plus parfait [1]. » Dieu, c'est le point où se confondent le mouvement et le repos. Dieu, c'est l'identité du subjectif et de l'objectif, du réel et de l'idéal, de la pensée et de l'être, de l'âme et du corps, de l'essence et de la forme, du général et du particulier, du fini et de l'infini. Dieu est donc tout, comme il est l'unité. Dieu, c'est le *Tout-Un*... Mais s'il est tout, il n'est rien, et le rien est Dieu, comme l'ont objecté les adversaires de Schelling [2]. Celui-ci veut néanmoins que Dieu soit un être, et même un être vivant. La preuve, dit-il, que Dieu est un être vivant, c'est qu'il se manifeste, de deux manières parallèles et contemporaines, dans le monde réel et dans le monde idéal.

Mais cette manifestation est toute la vie de Dieu. Dieu naît, se développe, se produit, se forme, se constitue. Dieu devient et advient, parvient et revient. Dieu parcourt une série sans fin de degrés et de puissances, de phases, dont la plus élevée est cette conscience humaine où il réussit à se reconnaître, à se comprendre lui-même. Dieu sort de la nature inintelligente, de la pierre ou du végétal, pour arriver à la nature intelligente, à l'esprit humain. Qu'est-ce qui le fait ainsi sortir, courir et se remuer si diversement ? Qu'est-ce qui le force de se révéler ? Est-ce sa volonté,

[1] Schelling, *Bruno*, p. 175.

[2] Kœppen, *Le Système de Schelling, ou le Tout de la philos. du Rien absolu*, p. 130.

librement exécutée ? Non, c'est l'ardent désir de s'engendrer lui-même, c'est l'effet d'un instinct fatal, d'une nécessité, d'une condition qui le domine, d'une sorte de Destin. En vertu de cette loi interne et suprême, une portion de la Divinité devient passive : de là la création. En vertu de cette même loi, un élément négatif s'introduit dans l'essence de Dieu : de là la personnalité. En vertu de cette loi encore, Dieu s'épanouit à travers les événements de l'histoire et naturelle et sociale, de l'histoire du monde entier : de là la Providence. Qu'est-ce donc que Dieu ? La neutralité absolue, l'absolue indifférence, l'Absolu ; en d'autres termes, la nature tantôt agissante, tantôt passive ; ou, pour parler avec Spinosa, la *nature naturante* et la *nature naturée*. Peut-être vaut-il encore mieux répondre ainsi : Le Dieu *implicite*, c'est le monde ; et l'homme forme le Dieu *explicite*.

Cependant, Schelling repousse l'épithète de panthéiste. « Le Dieu de l'idéalisme pur, dit-il, comme celui du réalisme pur, est nécessairement un Dieu impersonnel : c'est le Dieu de Fichte, c'est celui de Spinosa. Mon Dieu à moi, c'est l'unité vivante de toutes les forces, c'est l'union du principe idéal avec lui-même, au sein de sa profonde indépendance ; c'est la personnalité la plus haute, c'est enfin l'esprit par excellence... [1] » Mais de quoi sert d'attribuer à Dieu la personnalité, si ce caractère est exclu par d'autres attributs ? C'est à la liberté que l'on reconnaît la personne. Or, la philosophie de

[1] *Écrits philosophiques*, p. 481.

l'identité proscrit inévitablement la libre volonté. Les mouvements instinctifs de l'*évolution spontanée* diffèrent de la liberté véritable, autant que le cercle diffère du carré. Il est facile, au surplus, de savoir si un système proclame sérieusement un Dieu personnel. Accorde-t-il à l'homme la vraie personnalité, c'est-à-dire une spiritualité métaphysique et morale, l'immortalité individuelle et la responsabilité?

Plus d'une fois Schelling s'est occupé de l'immortalité des âmes. Dès l'époque où il était encore attaché à l'adorateur du *moi*, à Fichte, il s'était exprimé en ces termes : « Le *moi*, par son essence, ne subit ni conditions, ni restrictions. Sa forme primitive est celle de l'être pur et éternel. Aussi ne peut-on pas en dire : *il fut, il sera*. On en peut dire seulement : *il est*. Il existe *absolument*, il est donc en dehors et au-dessus du temps : la forme de son intuition intellectuelle est donc l'éternité. Or, en tant qu'éternel, il n'a pas de durée, parce que la durée ne se rapporte qu'aux objets, tandis que la véritable éternité, (*æternitas*, non *æviternitas*), consiste à n'être en aucun temps. C'est le fini qui dure; la *substance* existe absolument, grâce à sa puissance d'être... [1] » Est-ce là l'immortalité, telle que la conçoit le genre humain? Non, c'est bien plus, c'est l'éternité propre à cette substance universelle, qui ne tardera pas à s'intituler *identité absolue*. « Il n'y a d'éternel que le *moi absolu*. Voilà pourquoi le *moi* fini doit tendre à s'identifier avec l'éternité pure, avec

[1] *Écrits philosophiques*, p. 57.

l'Infini. C'est à cette fusion avec l'Infini qu'aspirent et le *moi* et le *non-moi;* c'est vers ce but que tous deux s'acheminent sans cesse. Mais ils n'y atteignent qu'en s'étendant, en s'amplifiant jusqu'au point d'anéantir l'unité de la conscience personnelle [1]. » L'influence de Spinosa, on le voit, commence à remplacer celle de Fichte. La manière dont le panthéiste hollandais avait représenté la personnalité, va être justifiée par Schelling. « En identifiant la personnalité avec l'absolu, Spinosa la concevait, non comme absorbée par l'absolu, mais comme élevée, comme exaltée jusqu'à l'absolu. » C'est aussi Spinosa qui semble avoir inspiré cette conclusion : « La raison est forcée de renoncer, soit à un monde intelligible et objectif, soit à une personnalité subjective [2]. » N'est-ce pas la forcer de choisir en quelque sorte entre Scylle et Charybde? Enfin, pour nous tirer de cette situation décourageante, Schelling nous exhorte par le mot de Sterne : « Je serais fou, si je te redoutais, ô mort; car tant que je suis, moi, tu n'es pas; et quand tu es, toi, je ne suis pas! » « Cette immortalité-là, s'écria Mme de Staël, ressemble terriblement à la mort! [3] »

Elle ne ressemble pas moins à la mort, cette autre immortalité que Schelling nous dépeint dans sa théorie de la chute et de la réhabilitation, espèce d'imitation du mouvement des forces centrifuges et centripètes. Les âmes individuelles, d'après cette opinion,

[1] *Lettres sur le dogmat. et le criticisme*, p. 171.
[2] *Ibidem*, p. 195.
[3] *De l'Allemagne*, T. III, ch. VII.

naissent en se détachant de leur centre ; elles se réconcilient avec l'absolu, en retournant à leur centre, c'est-à-dire en mourant. C'est alors, continue Schelling, que déposant tout ce qui est fini et temporel, elles entrent dans l'éternité... A quelle condition capitale y entrent-elles? En dépouillant tout ce qui constitue la personne. Une âme qui conserverait son individualité, ne la garderait que pour son châtiment. Perdre le *moi*, voilà l'unique moyen d'obtenir l'éternelle et pure félicité [1].

Là où l'individualité passe pour un *châtiment*, la liberté ne saurait être que nécessité. L'absolu, à la vérité, est déclaré libre par Schelling, mais à condition d'exclure toute puissance d'action spéciale, par conséquent toute liberté humaine. Le sentiment inné, universel de cette liberté est une illusion. Je ne puis pas plus vouloir contre l'être absolu, que mon bras ne saurait vouloir contre mon corps. La causalité, qui n'appartient qu'à l'infini, à l'univers, condamne l'individu à une absolue passivité. Le mot *Je veux* doit donc être remplacé par *Il faut*, non pas seulement chez l'homme, mais en Dieu même, puisque lui aussi obéit à une nécessité supérieure... Dans notre système, réplique-t-on, il est cependant question de justice ou d'amour, de devoir, de la différence du bien et du mal!... La justice et l'amour y sont la puissance et la fécondité, la force et le mouvement. Le devoir, et l'obligation morale dont il est marqué, y sont des formes qui manifestent l'omnipotence de l'être absolu, de

[1] *Philosophie et Religion*, p. 53-74.

l'être agissant en tous et se servant de toutes choses, à titre d'instruments ou de moyens de révélation. Si c'est toujours Dieu qui se révèle ainsi de façons diverses et opposées, il est absurde de distinguer entre l'égoïsme et le dévouement, entre la bassesse et la noblesse, entre le crime et la vertu. Le mal n'est alors « ni hors de Dieu, ni contre Dieu, *nec extra nec præter Deum* [1]. A parler dialectiquement, il est exact de dire que le bien et le mal sont identiques. Le mal moral, ainsi que la maladie, manque de réalité ; c'est un fantôme, un phénomène, un météore. » Bien et mal, deux *évolutions*, deux actes différents de ce même être qui est l'*Indifférence*, qui est le point insaisissable d'où les contraires s'échappent et où ils se rejoignent finalement. Tout ce qui se développe est libre, parce qu'il se meut ; tout ce qui arrive, dans l'histoire comme dans la nature, s'affranchit en se dégageant, se libère, fait acte de liberté. La plante et l'animal sont donc libres comme l'homme, quoique à des degrés divers... On comprend que la moralité résultant d'une liberté semblable, a de faibles analogies avec la moralité ordinaire. Aussi Schelling qualifie-t-il celle-ci de *négative*. La grande morale, la *morale positive*, celle de l'absolue identité des contraires, n'hésite pas à glorifier les passions, « issues d'une même racine avec les vertus qui y correspondent [2]. » L'immoralité véritable consisterait plutôt, sous ce point de vue, à dompter, à étein-

[1] *Philos. et relig.*, p. 53 sqq. ; *Écrits philos.*, p. 413 sqq. ; *De la liberté*, p. 441, 489, 439.
[2] *De la liberté*, p. 441.

dre ces fougueuses et brillantes manifestations de l'inépuisable puissance de l'absolu, manifestations légitimes d'ailleurs autant qu'énergiques, et légitimes précisément parce qu'elles sont si énergiques. Ajoutons enfin qu'il n'y a point de mérite possible, ni même de possibilité de lutter pour la vertu, pour le triomphe du bien, dans un monde en définitive apparent, sinon fantastique. D'après vous, la sphère où s'exerce la volonté est dépourvue de la véritable réalité, de celle qui appartient uniquement aux *idées*, c'est-à-dire aux causes occultes, composant la puissance de l'absolu et déterminant fatalement tout ce qui semble porter le caractère de l'existence dans le temps et dans l'espace.

Nous n'avons garde de conclure, avec certains adversaires de Schelling, que cette théologie est *funeste à la vertu*[1], impie à la fois et antisociale. Nous constatons simplement ceci : un Dieu qui n'est que *Très Fort*, n'est guère propre à devenir l'auteur et la sanction d'un code de sociabilité. De quelque manière qu'on s'y prenne, l'ordre civil, tel que le réclame l'humanité réelle, ne saurait subsister, ni même s'organiser sous l'empire d'un pareil *accord des contraires*. La société religieuse, l'Église, le pourrait-elle davantage? Elle est gouvernée par un maître qui n'aime pas, puisqu'il ne sait pas vouloir; qui ne console, qui ne pardonne, pas plus qu'il ne punit ou qu'il ne connaît de misères; qui n'exige ni respect, ni sympathie, parce qu'il

[1] Voyez Stæudlin, *Manuel du dogme*, p. 179. éd. III.

n'exerce ni désintéressement, ni dévouement; qui ne prescrit, qui n'inspire ni l'abandon de notre être, ni le sacrifice de notre avoir; qui ne distingue pas l'humilité de l'orgueil, ou le don du vol, mais à qui tout mouvement est égal, ou qui ne mesure les choses qu'au degré d'énergie dont elles procèdent, dont elles sont accompagnées.

Malgré toutes les différences qui séparent la philosophie de Schelling et celle de Spinosa, on est donc obligé d'appliquer à l'une la remarque générale faite sur l'autre. Schelling aussi *suppose* autant d'*idées* qu'il a *supprimé* de *faits*. Son système, que nous appelions un poëme, est aussi une hypothèse. Le point d'où il part est un *supposé que...*, une pétition de principe. Mais, comme avait fait Spinosa, ce qu'il semble n'avoir admis que provisoirement et par fiction, il le pose d'autorité, à titre de donnée infaillible. L'absolue identité de la raison humaine avec la raison divine était une question : Schelling, loin de la résoudre, de la prouver, de la justifier, la suppose résolue et inattaquable; il l'affirme, au nom de son génie propre, et il l'oppose sans balancer au génie, au *dictamen* du genre humain. Il se hâte même d'en tirer des conséquences qu'il présente à leur tour comme autant de principes incontestables, telles que l'indivisible unité du réel et de l'idéal, du fini et de l'infini. L'esprit humain, sans doute, ne peut s'empêcher de croire qu'entre lui et l'esprit divin il y a ressemblance et analogie, affinité ou participation; de même qu'il y a une sorte d'analogie, et même d'harmonie, entre la

raison humaine et la nature inintelligente. Mais ce rapport indubitable autorise-t-il la conclusion du panthéisme, l'identité complète ? Les limites de notre intelligence ne sont-elles pas aussi visibles que ce rapport même? Comment cette intelligence peut-elle passer pour le dépôt et l'instrument de la science absolue, de l'omni-science, alors que le génie d'un Schelling même est soumis à de si grandes fluctuations, et que ses sectateurs arrivent à des doctrines si contradictoires, bien qu'ils soient tous également inspirés de la vérité infinie ou de la raison divine?

On avait donc quelques motifs légitimes d'appeler la *Philosophie de la nature* une nouvelle édition du spinosisme. C'en est une édition fort embellie, fort améliorée, et en mille endroits très heureusement corrigée. Pour l'amender, Schelling avait, ainsi qu'il l'annonçait, recouru à d'autres modèles, à Jordano Bruno, d'une part, à Leibniz et à Fichte, d'autre part. Il avait recouru de plus, et par-dessus tout, à lui-même. Voilà pourquoi son *Absolu* diffère, sur tant de points, de la *Substance* spinosiste. Voilà pourquoi son *identité* est mouvante et animée, riante et exubérante; aussi pleine d'énergie, de chaleur, de charmes, que celle de Spinosa est inerte, froide, triste, de fer ou de glace. L'une est une source inépuisable d'âme, de puissance, de joie, la source même du chant et des fêtes, du culte et de l'amour. L'autre est un mécanisme d'airain, une chaîne, un cadre inflexible d'abstractions arides et de formules mathématiquement impérieuses. L'une est à l'autre ce que la poésie est à l'anatomie, ce que la vie,

dans sa beauté et sa richesse, est à la perfection d'un squelette. Cette différence importante ne suffirait-elle pas pour expliquer un des principaux avantages obtenus par Schelling, mais refusés à Spinosa, une longue popularité?

LIVRE X.

ÉCOLE DE SCHELLING.

CHAPITRE PREMIER.

OKEN ET BLASCHE.

> « L'enivrement de prétendues conquêtes déjà faites, un langage nouveau bizarrement symbolique, une prédilection pour des formules de rationalisme scolastique plus étroites que n'en connut jamais le moyen âge, ont signalé, par l'abus des forces chez une jeunesse généreuse, les courtes saturnales d'une science purement idéale de la nature. »
>
> M. A. DE HUMBOLDT.

> « Elle a introduit systématiquement dans les sciences naturelles, d'une part, la méthode de *construction à priori*, c'est-à-dire, la substitution de l'imagination à l'expérience raisonnée; d'autre part, l'emploi de formules inintelligibles qui font regretter celles de la scolastique, et de métaphores qui trompent sur les idées qu'elles expriment. Elle a professé le dynamisme idéaliste, c'est-à-dire, sous un nom nouveau la doctrine des causes occultes, qui est un dogmatisme illusoire mis à la place d'un aveu d'ignorance... Elle a sacrifié au fatalisme le dogme de la providence et celui du libre arbitre. » M. H. MARTIN.

« Si je veux fonder une école ? demandait Schelling en 1805. Oui, une école semblable aux écoles de poëtes. Des hommes qui ont reçu les mêmes inspira-

tions que moi, puissent-ils poursuivre, dans un même esprit, ce poëme éternel auquel j'ai commencé à travailler! Donnez-moi quelques-uns pareils à ceux que j'ai rencontrés, et faites en sorte que l'avenir porte aussi des âmes inspirées, et je vous promets que la science trouvera un jour son *Homère*, son principe d'union. Pour cela, il ne faut ni disciples, ni chef, ni maître. Nul n'enseigne, nul n'a d'obligations à personne; mais chacun est le débiteur de Dieu, qui parle par la bouche de tous [1]. »

Peu de maîtres eurent cependant plus de sectateurs, ou des sectateurs plus grands. L'impulsion donnée par Schelling fut aussi puissante qu'étendue. Elle embrassa les lettres et les beaux-arts, non moins que la science et la religion. Elle s'est prolongée jusqu'à nos jours, sous des noms divers, parmi les esprits même qui se portent ou se croient ses adversaires, ses vainqueurs. Elle devait être variée, bonne ou mauvaise tour à tour, selon qu'elle venait, soit de la méthode et de l'esprit général, soit de telle partie, de telle phase spéciale du système commun. Suivant ceux qu'elle saisissait ou qui l'appliquaient, elle pouvait favoriser, tantôt un naturalisme des plus formels, tantôt le mysticisme le plus exalté. Non-seulement elle devait, pour cela même, susciter des partisans infiniment divers, mais voir parfois d'anciens et de zélés adhérents se changer en antagonistes plus ardents encore. Son succès le plus frappant, c'est qu'elle a réagi rapidement, pour le modifier profondément, sur le maître même

[1] Schelling, *Aphorismes*, 28; dans les *Annales de médecine*, T. I, P. I.

de Schelling, Fichte; c'est qu'elle a nourri et formé celui qui prétendait la compléter et la remplacer, Hegel.

En ce qui concerne la philosophie religieuse, les disciples de Schelling ne firent qu'achever, avec plus ou moins d'originalité, les deux tendances capitales auxquelles sa doctrine avait obéi successivement. De là deux camps distincts, dont l'un proclame le naturalisme, en représentant toutes les formes de l'univers comme le tableau même de la vie divine; dont l'autre incline à la mysticité, en considérant l'esprit comme produit par la nature et en même temps comme capable de s'élever au-dessus d'elle. Les principaux organes de la première direction sont Oken, Klein et Blasche; les soutiens les plus connus de la seconde nous semblent Schubert, Steffens et Baader. Il importe de rappeler les idées essentielles répandues par ces écrivains féconds. On y verra d'abord un utile commentaire des conceptions qui appartenaient à Schelling; ensuite, la source d'une grande abondance de cours, de livres, et quelquefois d'écoles.

Laurent Oken, né le 2 août 1779 à Offenbourg, enseigna d'abord la médecine à Gœttingue, puis la philosophie à Iéna et à Munich, qu'il quitta en 1832 pour Zurich. Il mourut le 11 août 1851, plein de force et destiné en apparence à une longévité fertile. Son nom restera dans les annales de l'histoire naturelle, grâce à tant de ses écrits, où de vastes connaissances se trouvent mêlées à quantité d'aperçus profonds et de paradoxes ingénieux. Comme rédacteur

d'une Revue justement célèbre, l'*Isis*, comme fondateur de la Société des naturalistes d'Iéna, Oken est connu de ceux-là même qui ignorent ses rapports de doctrine avec Schelling. Il est respecté aussi de ceux qui critiquent avec raison la singularité, l'inhabileté de son langage, et cette multitude de métaphores plus étranges encore que celle-ci : La langue, c'est un poisson. Le plus distingué de ses ouvrages, son *Manuel d'histoire naturelle*, demeurera comme un témoignage de sa sagacité et de son savoir, plus que de ses défauts d'écrivain.

On a surnommé Oken le consommateur de la philosophie de la nature, prise dans sa première phase. Il l'est en effet, à plusieurs égards, quant à la méthode même. Il se plaît aussi à procéder par comparaison, par identification. « La méthode que je me suis formée, dit-il, pour marquer la ressemblance [1] que les êtres individuels ont avec l'être divin; cette méthode, en vertu de laquelle je conclus que l'organisme est rond, parce qu'il est une image de la planète, n'est pas vraiment déductive, mais est en quelque sorte dictatoriale [2]. » Cette assimilation de tout à toutes choses, qui plus d'une fois approche tant de l'arbitraire, paraît dans l'ordonnance générale de ce système, dès les premières définitions. La philosophie de la nature consiste, selon Oken, à montrer comment Dieu se transforme éternellement dans l'univers. Mais qu'est-ce que Dieu? C'est le tout, à côté duquel rien

[1] *Ebenbildlichkeit.*
[2] *Manuel de la philosophie naturelle* (tome III), préface.

ne peut exister. De là ces trois aspects : le tout ou Dieu; les êtres particuliers ou les phénomènes divers du monde; enfin l'action du tout dans les êtres particuliers. Quoique Oken déclare expressément que « sa doctrine n'a rien à démêler avec la morale, qu'elle est absolument physique, pure histoire de la nature; » il traite cependant de l'art, de la science, des choses spirituelles et idéales, aussi bien que des objets qui sont du ressort spécial de la physiologie. Le tout, qui lui est Dieu et la nature ensemble, il le divise en tout immatériel et en tout matériel. Dans l'une et l'autre partie, dans la *Théosophie* et dans l'*Hylogénie*, il s'agit de décrire, moins le rapport de Dieu avec le monde, que les formes sous lesquelles Dieu se produit et s'expose : la Genèse des pensées divines ou des phénomènes naturels. Primitivement, la Divinité est *zéro*, un rien absolu et éternel, d'où sort un monde également éternel et absolu. Les êtres individuels sont des zéros relatifs, des existences illusoires. L'homme, toutefois, c'est l'être où l'idée de Dieu devient tout à fait objet. L'homme, c'est Dieu, représenté par Dieu. Dieu est donc un homme qui représente la Divinité dans la conscience personnelle. L'homme le plus parfait, le *héros*, est le plus Dieu; et l'ouvrage du héros victorieux, c'est un État où domine le Droit. Quant à la forme propre de la Divinité, c'est celle d'une sphère en rotation. Plus le divin, essence du tout, s'individualise, plus il se matérialise. Le caractère de la matière est de se charger d'attributs. Dans son état primordial, la matière est, comme Dieu, identique à zéro, entière-

ment privée de qualités distinctives : alors elle se nomme éther. Cet état correspond, dans la nature divine, à la phase originelle des ténèbres. Par le premier acte créateur, Dieu fit succéder la lumière aux ténèbres. Le feu est la pleine conscience de Dieu, dégagée de toute pensée individuelle. Pesanteur, lorsqu'il se concentre en lui-même, Dieu devient lumière, quand il sort de lui-même pour agir; et chaleur, quand il rentre dans sa substance mystérieuse. Le feu, voilà l'unité de cette trinité à la fois naturelle et divine.

Oken, au fond, a tenu parole : la morale est bannie de son système. A la vérité, il divinise le *Héros*, rendant ainsi un dernier hommage au Juste de Kant. Mais en méprisant le *Saint*, en dédaignant le christianisme, en s'avouant hautement « païen, » il prouve que l'unique culte raisonnable à ses yeux, c'est l'adoration de la nature. Qu'on ne prenne pas le change sur certaines expressions qu'il emprunte au spiritualisme. La *pneumatologie* lui est la théorie de la vie en général, de la vie organique en particulier; la psychologie lui est la science des fonctions animales, des fonctions organiques. L'*esprit*, dans son lexique, embrasse toutes sortes d'essences et d'eaux spiritueuses. En un mot, l'*idéal* qui avait été admis par son maître comme pendant du *réel*, en est devenu un simple prolongement, l'extrémité d'un tout homogène.

Georges-Michel Klein, qui mourut dès 1820, professeur à Wurtzbourg, se proposa de mettre en lumière les côtés négligés par Oken, les doctrines morales de la nouvelle philosophie, et en même temps de

les affranchir du reproche de panthéisme. C'est lui qui, au jugement du maître [1], exposa le mieux les idées religieuses de l'école. Tenir un milieu, ferme et sobre, entre le naturalisme et la mysticité, voilà la règle que se traça Klein. Par ses recherches sur le bien et le mal, il continua celles de Schelling sur la liberté. Le monde entier lui offre le spectacle d'un vaste combat de forces opposées. Chez l'homme, lutte entre deux volontés, l'une propre et l'autre universelle. Le mal se produit, aussitôt que je prétends ériger mes désirs personnels en principe régulateur de la vie. Le bien se montre partout où règne la volonté de la raison. Cependant les deux sortes de volontés sont nécessaires à la vie morale de l'homme : il faut que l'une se subordonne librement à l'autre. Reconnaître la suprématie de la volonté universelle, c'est en même temps aspirer à ressembler à Dieu. La religion n'est donc qu'une dépendance de la morale, et l'intelligence divine se réfléchit dans les idées directrices de la libre volonté [2]. A cet égard, Klein s'éloigne peut-être autant de Schelling, qu'il se rapproche de Kant ou de Fichte. Loin de penser que Dieu révèle et épuise son essence tout entière dans la création, Klein est d'avis que l'esprit humain, quoique en état de connaître celui dont il descend, reste cependant à une distance incommensurable de la nature divine. La destination de l'homme est de ressembler de plus en plus à la Divinité.

Les preuves de l'existence de Dieu occupent Klein

[1] Schelling, *Exposition du véritable rapport*, etc., p. 10.

[2] Voyez Klein, *Beitraege* (1805), *passim;* et son *Essai sur l'éthique* (1811).

plus d'une fois. La preuve ontologique, selon lui, répond au déisme, la preuve cosmologique au théisme; mais toutes les deux présupposent l'existence de l'idée de Dieu dans l'homme, de telle sorte que la certitude de sa réalité est la première, la plus directe de nos certitudes. Par quoi cette idée fut-elle d'abord éveillée dans l'homme? Par l'empire d'une civilisation primitive, supérieure, depuis entièrement perdue; par l'influence du sacerdoce et des mystères[1].

Ce n'est pas là l'opinion de Blasche, c'est-à-dire de l'écrivain appliqué à combiner la tendance morale de Klein avec la direction purement physique d'Oken. Né à Iéna en 1776, Bernard-Henri Blasche mourut en 1832, laissant, outre d'excellents ouvrages d'éducation, plusieurs écrits de philosophie spéculative, qui n'eurent quelque importance qu'après la mort de l'auteur. Ce qui le distingue parmi les nombreux partisans de Schelling, c'est une rare clarté de diction et une non moins rare franchise de sentiments. Blasche est l'interprète le plus populaire à la fois et le plus conséquent du panthéisme de Munich. Il est à Schelling, à Spinosa, ce que le *Système de la nature* avait été pour Locke, pour Bacon. Il tient Oken surtout pour une autorité de grande valeur. Sur les disciples dégénérés de Hegel, sur les Richter et les Feuerbach, qui le saluent comme un de leurs principaux devanciers, il a l'avantage des bienséances, d'une noblesse d'expression et d'une tempérance délicate, qui leur sont inconnues. Toutefois, il oppose aussi nettement qu'eux

[1] *Exposit. de la philos. relig. et morale*, § 160-250.

« le point de vue scientifique au point de vue religieux. » Celui-ci, dit-il [1], représente l'univers comme dirigé par une Providence personnelle, d'après un plan dressé sciemment, avec intelligence. L'autre manière de voir identifie la création avec le créateur, les forces des êtres particuliers avec celles de la nature, et n'admet pour tout l'univers qu'un gouvernement impersonnel. Les raisons pour lesquelles Blasche préfère cette opinion à la foi chrétienne, sont assez étranges : elle lui semble plus propre à tranquilliser l'âme, et s'accorder mieux, soit avec les suites naturelles des événements, soit avec la liberté humaine [2]. Néanmoins Blasche ne cesse pas de parler du christianisme avec vénération. Jésus-Christ lui est « le modèle suprême de la vie religieuse, l'harmonie achevée de l'homme intérieur avec l'homme extérieur, la contemplation la plus pure, manifestée par la moralité la plus haute, l'image de Dieu, ou la perfection, dans la sphère spéciale de l'âme. » Aussi se pique-t-il de citer des textes bibliques, des expressions sacramentelles; ce qui serait très louable, s'il ne se permettait en même temps de les interpréter dans le sens du panthéisme matérialiste. La volonté de Dieu, par exemple, est-elle, dans l'Écriture, l'action toute-puissante du soleil? le péché originel est-il la naissance, la formation de l'être individuel?

Pour comprendre de pareilles interprétations, il faut

[1] Voyez son livre sur le *Mal et son harmonie avec l'ordre universel* (1827), *passim*.

[2] *Du Mal*, etc. p. 280 sqq.

se souvenir que Blasche distingue entre le créateur et la création, comme on distingue entre les deux côtés d'un même être. Dieu, pour lui, c'est l'unité du monde, tandis que la nature en est la variété sans cesse changeante. Dieu, comme tout ce qui existe, ne se révèle que par son opposé, c'est-à-dire par l'univers, dans l'univers. La création, dit-il expressément, ne doit pas être séparée du créateur. Le créateur, c'est la nature créatrice [1]. Il n'y a qu'une création, qui remplit tout; qu'un seul être, une seule vie, une seule nature, un seul esprit agissant partout et produisant toutes choses. Il n'y a enfin qu'un seul centre, le centre de l'univers, dont tous les centres posés dans l'espace sont une expression plus ou moins bornée. De là vient que le rapport qui lie les choses créées est un rapport de *concentricité*. Les sphères plus grandes contiennent des sphères moindres, de manière que les petites sont copies des grandes, en même temps qu'images les unes des autres. Le centre de la sphère la plus vaste est donc l'origine de toutes les autres sphères, l'origine du tout; et puisque le tout est animé, le centre suprême est le siége capital de l'esprit qui anime l'univers. Pour notre système planétaire, par exemple, le soleil est centre; il est l'âme, le producteur même du monde. Le créateur qui agit dans le soleil, sous forme de soleil, agit aussi dans les autres planètes, puisqu'elles sont ses organes. Chaque planète à son tour reproduit la nature solaire dans des sphères plus étroites, qui répètent également la constitution planétaire. Chaque

[1] *Du Mal*, p. 94 sqq.

créature particulière, tel minéral, tel végétal, tel animal, est donc un reflet sidéral, une image planétaire, une planète réduite et individuelle. Le créateur s'individualise ainsi dans toutes les créatures, qui ne diffèrent qu'en degré les unes des autres, contenant toutes en une certaine mesure la vie et l'esprit du créateur. Mais c'est dans l'homme que cet esprit offre sa manifestation la plus complète, la plus élevée. L'homme représente le tout sous toutes ses faces. Il est le *sensorium commune* ou l'œil de la planète [1]. Si le minéral ne fait qu'être, en ne formant qu'une masse; si la planète est et croît; si l'animal est, croît et sent: l'homme est, croît, sent et connaît [2]. Si le minéral sommeille en se produisant, si le végétal se reproduit, si l'animal sait produire avec art, l'homme, grâce à une conscience de soi parfaitement éveillée, joint la science à l'art. Réverbération complète de la création tout entière, l'homme est donc l'image de Dieu; et non pas une image vaine et creuse, mais une image où Dieu vit, agit, crée lui-même. Abrégé de l'univers et sa personnification, l'homme est le représentant visible du Dieu vivant, le véritable atelier de la révélation divine [3]. L'histoire de l'humanité est donc par excellence l'histoire de la Divinité. La destination de l'homme, sa loi sera, par conséquent, de toujours mieux représenter la Divinité... C'est ici que doit se

[1] Blasche, *Doctrine phil. sur l'immortalité* (1831), p. 164 sq.

[2] *Du Mal*, p. 123 sqq.

[3] Blasche, *Les attributs divins dans leur accord avec les principes du gouvernement de l'univers* (1831), p. 17. — Chap. V.

se souvenir que Blasche distingue entre le créateur et la création, comme on distingue entre les deux côtés d'un même être. Dieu, pour lui, c'est l'unité du monde, tandis que la nature en est la variété sans cesse changeante. Dieu, comme tout ce qui existe, ne se révèle que par son opposé, c'est-à-dire par l'univers, dans l'univers. La création, dit-il expressément, ne doit pas être séparée du créateur. Le créateur, c'est la nature créatrice [1]. Il n'y a qu'une création, qui remplit tout; qu'un seul être, une seule vie, une seule nature, un seul esprit agissant partout et produisant toutes choses. Il n'y a enfin qu'un seul centre, le centre de l'univers, dont tous les centres posés dans l'espace sont une expression plus ou moins bornée. De là vient que le rapport qui lie les choses créées est un rapport de *concentricité*. Les sphères plus grandes contiennent des sphères moindres, de manière que les petites sont copies des grandes, en même temps qu'images les unes des autres. Le centre de la sphère la plus vaste est donc l'origine de toutes les autres sphères, l'origine du tout; et puisque le tout est animé, le centre suprême est le siége capital de l'esprit qui anime l'univers. Pour notre système planétaire, par exemple, le soleil est centre; il est l'âme, le producteur même du monde. Le créateur qui agit dans le soleil, sous forme de soleil, agit aussi dans les autres planètes, puisqu'elles sont ses organes. Chaque planète à son tour reproduit la nature solaire dans des sphères plus étroites, qui répètent également la constitution planétaire. Chaque

[1] *Du Mal*, p. 94 sqq.

créature particulière, tel minéral, tel végétal, tel animal, est donc un reflet sidéral, une image planétaire, une planète réduite et individuelle. Le créateur s'individualise ainsi dans toutes les créatures, qui ne diffèrent qu'en degré les unes des autres, contenant toutes en une certaine mesure la vie et l'esprit du créateur. Mais c'est dans l'homme que cet esprit offre sa manifestation la plus complète, la plus élevée. L'homme représente le tout sous toutes ses faces. Il est le *sensorium commune* ou l'œil de la planète [1]. Si le minéral ne fait qu'être, en ne formant qu'une masse; si la planète est et croît; si l'animal est, croît et sent: l'homme est, croît, sent et connaît [2]. Si le minéral sommeille en se produisant, si le végétal se reproduit, si l'animal sait produire avec art, l'homme, grâce à une conscience de soi parfaitement éveillée, joint la science à l'art. Réverbération complète de la création tout entière, l'homme est donc l'image de Dieu; et non pas une image vaine et creuse, mais une image où Dieu vit, agit, crée lui-même. Abrégé de l'univers et sa personnification, l'homme est le représentant visible du Dieu vivant, le véritable atelier de la révélation divine [3]. L'histoire de l'humanité est donc par excellence l'histoire de la Divinité. La destination de l'homme, sa loi sera, par conséquent, de toujours mieux représenter la Divinité... C'est ici que doit se

[1] Blasche, *Doctrine phil. sur l'immortalité* (1831), p. 164 sq.

[2] *Du Mal*, p. 123 sqq.

[3] Blasche, *Les attributs divins dans leur accord avec les principes du gouvernement de l'univers* (1831), p. 17. — Chap. V.

placer la distinction entre le bien et le mal, c'est-à-dire entre la fidélité et l'infidélité au caractère organique de la nature humaine [1], comme s'exprime Blasche. Mais c'est ici que paraît aussi le principal défaut du système, le vain effort de sacrifier au naturalisme les exigences morales de la raison.

En effet, la volonté humaine n'y est pas discernée de l'instinct de conservation ; et cependant elle est invitée à se conformer à la volonté universelle de la création. La liberté s'y trouve identifiée avec la nécessité de la nature. Le mal n'existe pas, à vrai dire, ou n'existe que comme condition nécessaire du bien, à titre d'opposé propre à déterminer l'apparition du bien. Le mal physique et le mal moral, la maladie et le péché sont considérés comme deux situations *parallèles*, sinon identiques. La source de tous les deux est la même. L'homme tombe malade, ou pèche, dès qu'il sépare son existence particulière de l'existence universelle [2]. Voilà pourquoi sa naissance même est sa première maladie, cause de toutes les autres, son premier acte d'égoïsme, l'unique racine de tout égoïsme. Si l'homme pouvait ou voulait ne jamais s'affranchir des conditions absolues de l'univers physique et moral, il serait toujours sain et bon. Pourquoi donc s'en détache-t-il par sa naissance, cette première insurrection contre la nature ? Parce que, répond étrangement Blasche avec son école, la défection de l'individu était nécessaire, pour que l'unité de l'ensemble fût pleinement manifestée. Cette défection, d'ailleurs, fait place

[1] *Du Mal*, p. 133. [2] *Du Mal*, p. 180 sqq.

tôt ou tard à la soumission, à l'expiation, c'est-à-dire à la mort de l'individu. L'immortalité personnelle n'a donc pas plus de fondement solide que le mal moral. Dans l'organisme total de l'univers, comme dans chaque organisme individuel, la matière se transforme sans relâche ; un composé passe incessamment et se tourne en un autre composé [1]. C'est cette *métamorphose circulaire* qui amène chaque élément, chaque atome à devenir une fois molécule parfaite, molécule cérébrale, cerveau humain. C'est cette métempsychose continue de l'esprit divin qui seule est immuable et immortelle.

Mais s'il n'y a point de mal, mais si tout est divin, Blasche a raison d'avancer que le mot de *théodicée* est vide de sens, que toute démonstration d'une justice suprême est parfaitement inutile [2]. D'un autre côté, si le mal est corrélatif au bien, identique avec le bien ; si toutes choses sont, à un degré quelconque, des expressions de la volonté créatrice, à quel titre l'auteur oppose-t-il d'une manière si tranchée l'égoïsme humain à la volonté divine ? De quel droit exige-t-il que l'égoïsme se soumette et fasse place à une volonté suprême ? Sur quel fondement condamne-t-il les volontés individuelles ? Ne sont-elles donc pas aussi l'ouvrage de la volonté universelle, de celle qui produit tout en tous ? Comment en vient-il à composer l'homme de deux natures, dont l'une tend à combattre l'autre ? Blasche s'avise même de parler de la responsabilité

[1] Blasche, *Doct. phil. de l'Immortalité*, p. 150-164.
[2] *Du Mal*, p. 197.

humaine, au travers de pages où il déclare si hautement que chaque être est sujet à une nécessité fatale[1]. Rien de plus singulier qu'un tel genre de responsabilité. Je suis responsable, parce que j'ai *pris* naissance, c'est-à-dire parce que je me suis détaché, avec une désobéissance coupable, du vaste sein de la nature! C'est là mon péché primitif et perpétuel, c'est là ma *coulpe*. Mais qui donc m'a forcé à cette révolte originelle, si ce n'est l'irrésistible volonté de Dieu, ou de la nature? Et que peut signifier le mot de *péché*, dans un système qui exclut une Divinité personnelle, et pour qui la liberté humaine n'est autre chose que la faculté de reconnaître avec intelligence, de garder avec art, la place que chaque être doit tenir de toute nécessité dans l'ordre immense de la création? Pour comble de contradiction, Blasche accorde à l'Etat le droit de punir l'individu qui refuse d'accomplir le premier de ses devoirs, d'obéir à la loi générale.

Blasche emploie fréquemment aussi le terme de *Providence*, ce qu'il nomme le côté positif du destin, ce qu'il oppose au *sort*, au côté négatif du destin[2]. Mais sa Providence est un « gouvernement impersonnel, » qui ne diffère point de l'instinct soit physique, soit intellectuel. L'instinct, ce guide interne, cette prévoyance innée à chaque être, lui semble la force centrale, celle qui pousse et domine toutes les autres puissances de la nature. Comme aucune de ces forces ne saurait exister hors du créateur, l'instinct est l'énergie créatrice même, la puissance conservatrice, l'organe spécial de

[1] *Du Mal*, p. 280 sqq. [2] *Du Mal*, p. 290 sqq.

la Providence... D'où vient cependant que vous commandez à l'individu de sacrifier ce besoin de conservation, cette volonté essentiellement particulière; de l'immoler à la volonté universelle, c'est-à-dire probablement au gouvernement impersonnel de la création?

Tous les démentis que le moraliste donne ainsi à sa physique, ne nous empêchent pas de convenir que ses ouvrages abondent en aperçus d'une grande justesse, en conseils excellents relatifs aux vérités morales mêmes. Chose étrange, l'éducation spirituelle qui forme la tâche de la vie entière, le constant devoir de guérir l'égoïsme, est ce qui préoccupe spécialement ce savant défenseur du fatalisme. Les efforts ingénieux, ardents, mais malheureux, que tente Blasche pour concilier la doctrine de l'identité avec les irrécusables dictées de la conscience humaine, aboutissent à grand'peine à une sorte de stoïcisme. Aussi bien qu'Oken, il eût pu prendre pour devise ces mots de Marc-Aurèle : « O Nature, tout sort de toi, tout habite en toi, tout retourne à toi! ὦ φύσις, ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα. »

CHAPITRE II.

SCHUBERT, STEFFENS ET BAADER.

> « Le dernier mot de la *Philosophie de la nature*, c'est l'immanence des choses en Dieu; dans ce sens-là elle est panthéisme, mais un panthéisme inoffensif et innocent, s'il demeure purement contemplatif, s'il ne prétend fournir qu'une simple exposition de l'être idéal et logique des choses. »
>
> M. DE SCHELLING (1846).

> « Chose bizarre ! A mesure que diminue et s'efface le vieux fatalisme de climats et de races qui pesait sur l'homme antique, succède et grandit comme un fatalisme d'idées. Que la passion soit fataliste, qu'elle veuille tuer la liberté, à la bonne heure ! c'est son rôle, à elle. Mais la science elle-même, mais l'art... *Et toi aussi, mon fils !*...
>
> M. J. MICHELET.

> « Pour échapper au panthéisme, il fallait réhabiliter la liberté. Tout l'effort des adversaires intelligents de Hegel porte sur ce point. »
>
> A. LEBRE.

Le groupe de penseurs que nous venons de caractériser, a été regardé en Allemagne comme une école d'observateurs ou de classificateurs de la nature, comme ses *dessinateurs* [1]. L'autre phalange, qui affectionne la partie mystique du système de Schelling, est considérée, par opposition, comme une classe de poëtes, de peintres de la nature [2]. Pour faire connaître ceux-

[1] *Naturzeichner.*

[2] *Naturpoëten.*

ci, choisissons également trois noms, qui représentent visiblement trois directions différentes dans le même ordre de principes et de desseins. Schubert, partant des phénomènes les plus obscurs, s'efforce d'envisager la nature comme l'élément négatif, comme le symbole de l'esprit, et aspire à découvrir, à saluer l'esprit de toutes parts. Steffens s'élève successivement, et de la nature et de l'esprit, à cette Divinité que Schubert adore comme la source même de l'esprit. Baader s'établit de prime abord dans le domaine spécial de l'esprit, et autour de ce domaine il fait en quelque sorte flotter ou circuler toutes les sphères de la nature, comme on enveloppe un corps d'une robe, comme un globe s'environne d'une atmosphère.

Henri de Schubert, né en 1780, formé dans le commerce de Herder, avant d'embrasser la pensée de Schelling, compléta ses vastes recherches au milieu des trésors minéralogiques de Freiberg, puis au milieu des trésors d'art que possède Dresde. Pendant qu'il s'enrichissait ainsi lui-même, il donna au public diverses sortes d'ouvrages, dont nous ne citerons que les suivants : *Esquisses d'une histoire universelle de la vie* (1806); *Vues sur le côté nocturne de l'histore naturelle* (1808). Entre 1809 et 1816 il dirigea une école industrielle à Nuremberg. De là il se rendit à Ludwigslust, pour présider à l'éducation des enfants du grand-duc héréditaire de Mecklembourg-Schwérin. En quittant ce poste élevé vers 1820, il alla enseigner l'histoire naturelle à Erlangen, et faire paraître ses écrits les plus distingués, concernant la nature maté-

rielle. Plus tard il changea la chaire d'Erlangen contre une semblable à Munich, et contre un fauteuil à l'Académie des sciences, où son savoir si varié et son noble caractère furent toujours mieux appréciés. Aux nombreux travaux physiques de Schubert, il faut ajouter des études psychologiques et même des récits de voyage, si l'on veut comprendre toute l'étendue de son heureuse influence. Le mélange piquant, et parfois bizarre, d'inductions scientifiques et de vues poétiques, ou d'émotions édifiantes, mélange qu'offrent toutes ses productions, devait attirer le public placé hors des écoles, autant qu'exciter la contradiction fréquente des penseurs sévères et des juges spéciaux.

Ce qui ne servit pas moins à étendre le cercle de ses lecteurs, c'est la tentative que Schubert fit de bonne heure de dépasser la philosophie de l'identité, en mettant l'idéal, non en face, mais au-dessus du réel. De même qu'Eschenmayer s'était refusé à « chercher soit dans la nature, soit dans l'esprit fini, Celui qui créa et la nature et l'esprit fini, de peur de confondre l'auteur avec son ouvrage librement fait; » de même Schubert répugnait à renfermer Dieu dans la nature et dans l'histoire. Dieu, pensait-il, surpasse l'une et l'autre; le plus parfait est supérieur au moins parfait; et si la création est le *miroir* du créateur, elle n'est pas sa *face* même. Aussi s'attachait-il particulièrement à celle des théories schellingiennes qui représente la nature comme un élément négatif, comme une apostasie. Cette théorie lui permettait de reconstruire avec talent les traditions des peuples primitifs, dépositaires

d'une civilisation accomplie et d'un bonheur inaltérable. La nature elle-même, dit-il, goûtait alors un âge d'or, un paradis, dont elle n'a cessé de s'éloigner. Depuis l'époque de cette chute universelle, mélange de lumière et de ténèbres, alternative de jour et de nuit. Cet état à jamais regrettable, Schubert pressent que nous le retrouverons un jour au delà de ce monde. Le passé primordial sera notre avenir éternel. Les réminiscences éparses de cette perfection originelle sont les germes, les gages, les présages de la perfection qui nous est réservée. Comment peut-on entrevoir ces germes, ces débris? En étudiant les phénomènes mystérieux, ceux surtout que la science ordinaire traite de dispositions à demi malades. La mort et le cortége des faits qui la précèdent ou l'accompagnent, le magnétisme animal, le somnambulisme, les domaines du rêve, des songes, de la rêverie, de l'inspiration prophétique, voilà les principaux éléments de cette connaissance de la nature primitive; voilà les données qui annoncent la fin de la nature actuelle, l'avénement de la nature à venir. Une induction commune ressort pour Schubert de ces faits de pathologie, qui lui sont les caractères de la santé véritable, perdue, mais à recouvrer : c'est que notre constitution a été et sera capable d'actes aussi différents des effets mutuels de la présente nature, que les mouvements de fermentation et de corruption sont dissemblables des procédés de la vie organique. Grâce au principe supérieur qui dominait dans notre constitution, l'unité, l'harmonie régnait alors entre chacun et le tout; tandis qu'au-

jourd'hui chacun croit sa vie intéressée à se séparer du tout. Revenir à cette unité, expression de la raison universelle et de la volonté absolue ; renaître, se retremper, se régénérer dans cette harmonie, tel est notre moyen de salut et de santé, tel le chemin qui ramène la vie à sa source. Une magie naturelle rétablira notre véritable lien avec le centre vivifiant de la nature. Cette magie, nous la voyons déjà s'accomplir silencieusement par une création incessante, qui nous donne l'espoir que notre existence individuelle sera elle-même renouvelée. L'esprit pressent tout cela d'une manière d'autant plus vive, que sa propre rénovation lui semble inséparablement attachée à la manifestation future et continue de la gloire de Dieu.

Au surplus, Schubert ne se borne pas à montrer, par la peinture du côté obscur des forces naturelles, quel est le rapport primitif de l'homme avec Dieu. Il admet dans le domaine psychique une faculté suprême, consacrée par plus d'un auteur chrétien, l'*esprit*. C'est l'esprit qui transforme l'âme, en la dégageant, dès cette vie, des entraves de la nature déchue et mourante. C'est par l'esprit que l'âme entre en communion immédiate avec son principe parfait, et goûte par intervalles la béatitude infinie. C'est par lui que l'âme développe le germe d'immortalité qu'elle a conservé, ce germe qui possède une puissance de reproduction capable de former en son temps un corps nouveau, assorti à une destinée plus haute.

Au traducteur de Saint-Martin qui, par ces derniers traits, rappelle Charles Bonnet, et qui entraînera un

jour Schelling lui-même, à Schubert nous pouvons unir Steffens, par plus d'un motif.

Henri Steffens, né en 1773 à Stavanger en Norwége, vint en 1787 à Copenhague, où l'étude de la nature l'absorba tout entier. En 1794 il vit pour la première fois l'Allemagne, où le jeta un naufrage. Deux ans après il ouvrit à Kiel de savantes leçons sur l'histoire naturelle. Mais la philosophie spéculative, les doctrines de Spinosa, de Fichte, de Schelling surtout, ne tardèrent pas à s'emparer de son esprit. Il voulut entendre le professeur d'Iéna lui-même; et il devint, pour le rester jusqu'au bout, son disciple fidèle. En 1804 il fut appelé à Halle, où il connut Schleiermacher dont le commerce pouvait tant modifier ses idées. L'université de Halle ayant été fermée après l'occupation française, Steffens passa plusieurs années dans le Holstein et à Hambourg. En 1811 il remonta dans une chaire de Breslau, qu'il quitta un instant pour s'associer aux campagnes de 1813. Ce n'est qu'en 1831 qu'il se fit entendre à Berlin, où il mourut le 13 février 1845, entouré de l'affection qu'avaient partout excitée l'aimable candeur de son caractère désintéressé et sa riante imagination. Romancier et poëte, savant, philosophe, théologien même, Steffens eut un nom populaire parmi les trois nations dont il maniait les langues, mais particulièrement dans sa patrie d'adoption. Une série de nouvelles, les *Familles Walseth et Leith*, publiée en 1827, fut reçue avec tant de faveur, qu'il y fit succéder nombre d'autres récits du même genre, dont le plus goûté est intitulé *Les*

quatre Norwégiens. Vers la fin de sa vie il inclina de plus en plus au dogme rigoureusement luthérien, jusqu'à regarder ses croyances et ses études d'autrefois comme « entachées d'une impudence coupable [1]. »

Ce qui avait distingué ces études, c'était le désir d'embrasser, de concilier toutes les tendances de l'école schellingienne, le formalisme de l'identité, le développement libre de l'esprit, enfin l'accord de cet esprit avec la nature matérielle. Ce qui ne les distinguait pas moins, selon la remarque de Schelling [2], c'était l'étendue de savoir, en fait de connaissances naturelles, que Steffens mettait au service du système nouveau. Par ses solides et attachants travaux de minéralogie et de géognosie, entrepris à Freyberg même sous l'impulsion de Werner, il avait su agrandir le rôle que jouent la lumière et la pesanteur, dans la formation et la durée de l'univers, à travers les puissances graduelles et au sein des organismes qui naissent de la fermentation des éléments. Comme minéralogiste, il avait rendu plus attentif aux divers procédés de la cristallisation. Comme géologue, il avait mieux marqué la suite des âges qui composent l'histoire du globe. Mais, et c'était là un troisième avantage, au milieu de ses recherches de physique, il s'était surtout attaché à discerner, à décrire ce que les productions de la nature ont de particulier et de distinct,

[1] Voyez le genre de *Confessions* que Steffens publia depuis 1832, particulièrement *Comment je redevins luthérien*.

[2] Schelling, *Avant-propos* des *Écrits posthumes* de Steffens.

d'original même, leur *individualité* interne et externe. Dans son premier écrit sur l'*Histoire intérieure de la terre* (1801), il avait énoncé pour résultat l'observation suivante. La nature, dans tous ses développements, tend visiblement à produire des êtres de plus en plus individuels; de telle sorte que son dernier effort est d'enfanter une individualité immortelle, une personne, un esprit, en un mot, de créer l'homme.

De là Steffens devait passer à une *Anthropologie* (1822), où l'homme offre les traits d'une concentration de l'univers, d'un abrégé de toutes les combinaisons naturelles [1]. C'est dans l'homme que se manifeste le *maximum* de l'individualité, et d'une individualité seule affranchie de cette nécessité de genre et d'espèce, qui règne absolument dans les autres parties de la nature. L'animal n'a d'autre permanence, d'autre « éternité, » que la persistance de la race qu'il représente. L'homme, au contraire, révèle une « éternité d'individu, » le caractère propre de la personnalité. Chez l'animal on aperçoit comme « un crépuscule d'individualité. » Dans la sensibilité humaine même, la personnalité indestructible est encore voilée. Le langage articulé est le signe qui seul annonce la présence de la personne véritable. Cependant, celle-ci n'est pas uniquement intime, invisible, infinie. Elle resterait incomplète, si elle ne se développait par l'action extérieure. Le mouvement pratique est la condition sous laquelle la liberté, c'est-à-dire l'élément le plus nécessaire à la personne, peut grandir, accomplir sa des-

[1] *Anthropologie*, p. 300-450.

tinée, et devenir quelque chose de divin. Quoique manifestée tour à tour dans les êtres élus qui font l'orgueil de notre race, ou chez ceux qui ont uniquement souci des choses de la terre, l'individualité ne montre toute sa pureté que dans les domaines du devoir et de l'amour, de la morale et de la religion. Là, en effet, il s'agit de lutter contre la fausse individualité, contre l'égoïsme, cette imperfection toujours nuisible à l'originalité véritable, puisqu'elle l'isole de son aliment principal, de l'influence de la Divinité. Le péché, l'ennemi commun de la sagesse et de l'innocence, voilà le grand obstacle de la supériorité vraiment individuelle, c'est-à-dire d'une pureté spirituelle et morale, qui atteste particulièrement la présence de Dieu dans l'homme [1].

La notion de personnalité, aux yeux de Steffens, est une chose tellement essentielle, qu'elle forme la base commune de la philosophie et de la religion, de l'humanité et de la Divinité. Le véritable objet de la philosophie, dit-il [2], est de contempler la personnalité divine, que reflète la personnalité humaine, et que préfigure, à des degrés descendants, la vie des règnes inférieurs au genre humain. En d'autres termes, la philosophie recherche et signale les effets de l'amour divin, l'amour étant la marque distinctive de la vraie personnalité. La religion n'a d'autre but à son tour que de reconnaître et d'adorer l'amour de Dieu. Personnalité et amour, volonté pure et abandon absolu, sont donc des expressions équivalentes. Quiconque, continue Steffens, a saisi le fond de l'individualité, ne saurait douter que Dieu ne soit une personne. Toute conscience qui aime Dieu, qui veut les choses divines, proclame immédiatement, comme un fait, la personnalité de Dieu. C'est là un rapport si direct, que l'homme perd le sentiment de sa propre individualité, à mesure qu'il perd la croyance au Dieu vivant et personnel. Le don particulier, le *talent*, qu'a reçu chaque *moi*, est le fondement immatériel de toute personnalité, la puissance par laquelle l'esprit s'élève au-dessus de la nature. Ce don est ainsi le germe de la foi, d'un certain goût pour tout ce qui peut attacher à la personnalité accomplie, au créateur. Le talent, se développant sous l'influence de l'amour, ou du principe qui épure et améliore, nous conduit à reconnaître que Dieu est la source, non-seulement des personnalités parfaitement pures, mais de toute personnalité [1'].

[1] Steffens, *Caricatures de ce qu'il y a de plus sacré* (1819-21), I, p. 49 sqq. II, p. 720 sqq.

[2] Voyez sa *Philosophie chrétienne* (1839).

Tels sont les efforts par lesquels Steffens combat l'ennemi de tout élément de personnalité humaine, le panthéisme, et cherche en même temps à concilier la philosophie de la nature avec la religion chrétienne. C'est dans la doctrine de Luther que son âme, plus éprise de béatitude que de vérité, finit par trouver un repos durable. Le Christ lui était devenu, moins encore le centre de l'histoire, que le sauveur béni des hommes, que le représentant parfait et de Dieu et de l'humanité. Le christianisme même lui paraissait destiné

[1'] *Philosophie chrétienne*, p. 108.

à parcourir ces trois périodes : le règne de saint Pierre, qui lui semblait fini ; le règne de saint Paul, qu'il croyait à peine commencé, et le règne de saint Jean, qui serait l'église de l'avenir.

Autant Steffens s'approcha du luthéranisme, autant Baader retourna vers la théosophie du moyen âge.

Le chevalier François de Baader, fils d'un médecin distingué, étant né à Munich en 1765, avait dix ans de plus que M. de Schelling. Après avoir étudié la médecine, il reconnut que sa vocation l'appelait ailleurs : il alla, sous la direction de Werner, s'initier aux profondeurs de la minéralogie. Entre 1791 et 1796 il visita la France et l'Angleterre. L'état moral et politique de ces deux nations l'occupa fortement. Le matérialisme français et le déisme anglais l'irritèrent également. L'ouvrage partial de Godwin, « La justice politique et son influence sur la morale et le bonheur, » lui fit chercher un refuge dans les doctrines de Kant. Mais un stoïcisme si sobre ne pouvait le contenter. Il reprit plus ardemment que jamais la lecture de la Bible, et y joignit les livres de Saint-Martin. Celui-ci le conduisit au théosophe du XVI[e] siècle, que l'écrivain français appelait son *éducateur*, à Jacob Boehme. A son retour en Allemagne, il connut la philosophie, ensuite la personne de Schelling. A Munich, qu'ils habitèrent longtemps ensemble, leur commerce fut tellement intime, que certains disciples de Baader n'hésitent pas à représenter leur maître comme ayant donné à Schelling bien plus qu'il n'en avait reçu. L'activité littéraire de Baader était des plus diligentes,

des plus variées, mais aussi des plus vagabondes. Sa vaste correspondance explique en partie cette quantité innombrable d'écrits de circonstance dont plusieurs furent composés en français. Des morceaux de critique, des articles de Journaux, de Revues, des épisodes de tout genre, mais point de monument complet et considérable. Son style, d'ailleurs, abonde en défauts, en tours emphatiques, en parenthèses illimitées, en images et en expressions obscures ou creuses. Un de ses ouvrages les moins imparfaits est intitulé *Fermenta cognitionis*. C'est une œuvre dirigée contre l'irréligion du temps, rappelant parfois les travaux analogues de MM. de Bonald et de Lamennais, et indiquant assez, par son titre même, l'ardeur confuse et féconde, la *fermentation*, qui distingue la pensée et les livres de Baader. Depuis sa mort, arrivée en mai 1841, ses élèves se sont consacrés, sous la conduite de M. Fr. Hoffmann[1], à mieux rédiger, à commenter, à publier avec soin ses écrits spécialement philosophiques, ou simplement posthumes.

Aussi bizarre qu'original, Baader est l'opposé des philosophes à système ou à méthode. Par la liberté de ses allures, comme par le feu et l'habileté de sa polémique, il ressemble le plus à Jacobi et à Hamann, qu'il surpasse tantôt par la profondeur ou la suite de ses spéculations, tantôt par la hardiesse de ses rêves. Son indépendance se montre même dans ses opinions religieuses. Baader est, parmi les penseurs modernes, celui peut-être qui connaît le mieux, qui du moins

[1] MM. Lutterbeck, de Schaden, Schlüter, etc.

aime le plus les saintes lumières du moyen âge. Augustin, Scot Erigène, Anselme, Thomas d'Aquin, sont ses autorités favorites, ou rivalisent dans son admiration avec Paracelse, Jacob Bœhme et Saint-Martin. « Les penseurs du moyen âge n'ont pas la longueur et la largeur des philosophes modernes, disait-il, mais ils ont la dimension qui importe. » Et cependant, tout admirateur qu'il est de l'Église, il critique le catholicisme actuel, rejette la suprématie du pape, et invite l'aristocratie du clergé à se constituer sur des fondements démocratiques, à se régir par les conciles. Il n'hésite pas à préférer la forme de la communauté grecque à celle de la communauté latine. Baader devait donc être traité d'hétérodoxe par ceux qui travaillaient autrement que lui à la restauration du moyen âge. Les philosophes, de leur côté, devaient refuser le titre de penseur à celui qui leur reprochait de s'être attachés à Spinosa, plutôt qu'à maître Eckart, plutôt qu'à ce Jacob Boehme, « qui avait commencé et achevé la réforme scientifique[1]. »

Quelque difficile qu'il soit de résumer rapidement des opinions si disparates, si éparses, si embrouillées, et néanmoins si riches en traits lumineux[2], en vues ingénieuses ou fécondes, on peut dire que la tâche principale de Baader était, non-seulement de combattre tour à tour un déisme inerte, impuissant, et le panthéisme naturaliste ou idéaliste, mais de montrer que

[1] *Fermenta cognitionis*, I.

[2] Nous consultons ici particulièrement ses *Leçons sur le dogme spéculatif.*

la *philosophie religieuse* interprète le règne de la nature par le règne de la grâce, ou la physique par l'Écriture sainte. Donner à tous les faits du monde visible un sens surnaturel, *hypermatériel;* faire de Dieu le centre successif ou simultané de la nature, de l'esprit, de la société; *laisser parler Dieu* de toutes parts : voilà sa règle dominante et son besoin le plus impérieux. Et voilà pourquoi l'on pouvait aussi donner à sa philosophie l'épithète de *théocentrique*. « Quiconque ne commence pas par Dieu, nie Dieu. »

De là l'enthousiasme de Baader pour une révélation primordiale, pour la transmission d'une sagesse primitive, immédiatement communiquée par Dieu aux premières générations du globe. De là, la double nécessité de puiser dans ces sources antiques, et de se les approprier par une soumission personnelle. Une soumission semblable affranchit insensiblement l'esprit créé, le ranime et le régénère. C'est l'effet direct d'une influence vivante, qui part de l'esprit créateur même.

Mais ce qui donne un caractère distinctif aux opinions de Baader, c'est le rôle prépondérant qu'il assigne à la liberté, c'est le rapport de subordination où il met l'intelligence à l'égard de la volonté. Cette particularité si importante s'explique aisément par l'état de la philosophie allemande. Le sacrifice de la liberté, l'abandon de la volonté, y avait conduit à un univers logiquement nécessaire, et à un Dieu sans liberté, sans personnalité. C'est ce fatalisme nouveau que Baader voulait détruire radicalement, d'abord en étudiant mieux la situation de l'homme, placé entre le

bien et le mal; puis en montrant la dépendance où se trouve notre savoir relativement à l'usage qu'en fait notre volonté, après le choix du bien ou du mal; enfin, en établissant que la libre connaissance d'un Dieu libre mérite seule le titre de connaissance religieuse à la fois et spéculative.

Que faut-il donc entendre par cette liberté, que Baader avait dessein de réhabiliter? Elle n'est pas le libre arbitre, la faculté de choisir entre le bien et le mal. Elle est un état: l'union parfaite de l'âme avec le bien, l'amour pur de Dieu. Tant que l'âme ne s'est pas détachée du mal, ni pleinement attachée à son créateur, elle est esclave. La liberté ne commence pour elle qu'avec la charité, qu'avec cette vie en Dieu à laquelle elle peut, au moyen même du libre arbitre, et se donner et se refuser. En effet, créé libre, l'homme peut vouloir le contraire de ce que veut son créateur. Toutefois, sa volonté est alors frappée d'impuissance. Elle fait l'inverse de son désir, elle se châtie elle-même, elle s'affaiblit, s'abaisse et se ruine, tandis qu'elle cherchait à s'élever, à se satisfaire, à devenir souveraine. Ainsi, quoique en possession du libre arbitre, la volonté, ennemie du bien, c'est-à-dire de son intérêt véritable, est forcée, à son insu peut-être, d'accomplir la volonté du maître suprême. Elle se conforme à l'ordre divin, après mille détours, après mille essais de résistance. *Fata nolentem trahunt*. Il importe donc, pour le perfectionnement de l'intelligence elle-même, que la volonté préfère le bien et rejette le mal. L'asservissement de l'âme, du côté de la volonté, se

tournerait tôt ou tard en servitude pour la raison. Les passions obscurcissent la vérité, défigurent les choses, et altèrent la pensée elle-même. La pureté de l'entendement dépend de celle du cœur. L'égoïsme, l'orgueil ou la bassesse, la vanité ou l'abrutissement, font également obstacle à une contemplation droite et haute de la vérité infinie. Une philosophie noble et vivante exige une vie profondément morale, un culte dévoué de la justice, de l'amour, de Dieu enfin.

Mais cette liberté, cette harmonie parfaite entre le vouloir et le savoir, continue Baader, a été troublée et amoindrie par la chute des créatures, par la préférence qu'elles donnèrent au mal, et point au bien. C'est la chute et le fait qui y correspond, la réconciliation, qui distinguent la théorie de Baader, au milieu même de l'école de Schelling, d'une manière si singulière qu'elles doivent rendre compte à la fois de la nature de Dieu, de celle de l'homme et du rapport qui les unit.

La nature divine ne peut être connue que de ceux qui aiment Dieu, qui veulent Dieu. *Nemo credit nisi volens*[1]. Le libre usage de la raison, qui consiste à dominer en servant, montre son attitude réelle à l'égard de Dieu surtout: je ne puis le connaître qu'en le laissant régner en moi. L'extase, l'enthousiasme, l'admiration, voilà les signes par lesquels Dieu s'annonce en nous. Ce sont là des moments où la volonté proclame la souveraineté, et par conséquent l'existence de celui auquel elle s'est donnée. La connaissance est

[1] *Philosophie relig. Œuvres*, T. I, p. 192.

alors d'autant plus certaine, qu'elle a créé elle-même son objet : *scimus quod facimus*[1].

Pour s'expliquer la nature de Dieu, Baader analyse la conscience humaine, copie de la conscience divine. Or, l'esprit, dit-il, en concevant une pensée, un dessein, parcourt les phases suivantes. En me saisissant moi-même, je saisis immédiatement un objet où je m'ouvre et me fixe moi-même, et par lequel je m'introduis dans une nouvelle conception, qui se nomme l'idée. Mais cette évolution de l'esprit n'est pas une naissance ou génération successive ; elle pose du même coup toutes ses phases, de manière que l'idée n'est que le récipient des actes qui l'ont précédée. Ce « quaternaire » de la conscience humaine se reproduit dans toute la nature, sous la forme d'un ternaire actif, suivi d'un récipient. Ce qui règle ainsi l'image de Dieu, l'homme, doit régler de même l'original, l'esprit parfait, Dieu. Voilà pourquoi Dieu n'est pas une unité sans forme et sans mouvement, une simplicité abstraite, une immutabilité idéelle. Dieu est l'unité même de toute action, la « monade vivante. » En tant que vie éternelle, Dieu est à la fois être éternel et développement éternel. Il est le mouvement sans fin, une génération continue, un *devenir* qui parcourt trois périodes : origine ou défection, durée ou conservation, retour ou restauration. Le Dieu réel, qui en lui-même est une action toute spirituelle, se manifeste dans ses émanations réelles, comme triplicité de personne, comme trinité. Le panthéisme moderne confond ces deux états l'un

[1] *Philosophie religieuse*, T. II, p. 442 sqq.

avec l'autre, et avec l'image de Dieu dans la création, et même avec la dégradation de la création, la matière. Il refuse à Dieu toute activité antérieure au temps, différente de la création, comme si Dieu avait eu besoin de la création « pour faire de l'exercice[1]. »

Le Dieu un, cette volonté primitive et surnaturelle, s'engendre lui-même en se concevant. La volonté qui de la sorte se saisit elle-même produit le Fils, comme la parole en s'énonçant produit le Verbe. Cette émanation éternelle du Fils suppose un endroit où Dieu pénètre, une sorte de miroir où Dieu se réfléchit : c'est la Sagesse, *Sophia, Idea.* Mais comme le rapport du Père et du Fils est un rapport de coordination, en ce qu'ils restent une même volonté, l'*Idée* est l'élément primitif de l'esprit, la chose qui pénètre l'esprit. Dieu est l'esprit absolu, parce qu'en passant dans le Fils il acquiert la force de se produire en esprit effectif, sous cette forme d'*Idée* qui contient le ternaire. La nature de Dieu forme ainsi un quarternaire, mais point quatre personnes. Elle reste une trinité, parce que la Sagesse est impersonnelle. Cette trinité se retrouve partout. En l'homme l'Idée est quelque chose d'inné et d'incréé, qui le met en rapport vivant avec Dieu, en même temps qu'avec la nature inintelligente. L'Idée est cet esprit de lumière qui unit l'âme au corps, comme le créateur à la créature, quoiqu'elle ne puisse jamais être identifiée avec la créature. Cette trinité de la personne humaine est la véritable individualité.

[1] *Dogme spéculatif*, I, p. 66.

Si Baader distingue la *génération* interne de Dieu de son *émanation* externe, il distingue de plus celle-ci de la création même. A cet endroit surtout[1] il combat le panthéisme, ou tout système substituant à la création libre un développement fatal, une nécessité logique ou historique. Selon lui, ce qui était nécessaire, c'était la génération éternelle du Fils. Quant à la création du monde, Dieu n'y était pas poussé par un besoin, par un manque, puisque rien ne lui fait faute et qu'il se suffit à lui-même. La création atteste la richesse surabondante de Dieu, et point tel vide, telle indigence. Aussi la créature contient-elle, non pas la nature même de Dieu, mais son image seulement. Prétendre *construire* l'œuvre de la création, ou la déduire spéculativement, est une entreprise insensée. Nous ne pouvons que la décrire, en nous appuyant sur l'histoire. Les récits de Moïse ne prennent ce grand tableau qu'*au lendemain de la bataille*[2], après une foule de catastrophes antiques. Mais d'autres traditions, d'autres mythes vénérables remontent plus haut. Sans pouvoir indiquer pourquoi Dieu créa, nous pouvons montrer que, si Dieu voulait créer, le Père, le Fils et l'Esprit y devaient coopérer. Les créatures ne naissent pas immédiatement de Dieu, mais Dieu les tire avec sagesse de la nature éternelle. L'Idée et la Nature, la satisfaction et le désir, concourent ainsi, comme l'élément mâle et l'élément féminin, à l'acte de la création. La créature est ou privée ou douée de conscience,

[1] *Dogme spéculatif*, II, p. 60 sqq. IV, p. 92 sqq.
[2] *Dogme spéculatif*, I, p. 112.

intelligente ou inintelligente. De là, dans le ciel et sur la terre, deux sortes d'êtres, les âmes et les productions naturelles, et au-dessus de l'un et de l'autre ordre, l'homme, appelé à les concilier ensemble. Ce qui distingue la créature intelligente, c'est qu'elle est susceptible de tomber, *posse labi*. La *tentation* est absolument nécessaire, parce que l'homme ne saurait sans elle passer, de l'état d'une innocence dépourvue de volonté, à l'état d'enfant libre de Dieu. Que l'on se garde de confondre la tentation avec la *chute* même. Si l'une est nécessaire, l'autre ne l'est point. A la tentation l'homme peut répondre de deux façons contraires, en choisissant soit le mal soit le bien. La possibilité du mal était donnée dans la nature, dans l'individualité, qui peut, mais qui ne doit pas, se tourner en égoïsme. La chute pouvait de plus prendre une double forme : l'orgueil et la bestialité. Par l'orgueil, l'homme, au lieu de se soumettre à Dieu avec l'humble liberté d'un fils, se soulève contre lui et s'estime son égal. Par la bestialité, il se laisse choir au niveau de la brute. Il reste donc à savoir si l'homme a su sortir de la tentation par le choix du bien, du bonheur, ou s'il l'a accueillie en préférant le mal et la douleur. L'histoire peut seule résoudre ce problème. C'est elle qui nous apprend en effet la réalité d'une double chute. Lucifer et les mauvais anges se révoltèrent contre leur maître, longtemps même avant que l'homme s'insurgeât à ton tour. L'orgueil fut la cause de la première chute, de celle *contre Dieu*. La seconde eut lieu, parce que l'homme voulut être *sans Dieu*. Loin

de dominer, conformément à sa destination, sur le monde animal et inintelligent, Adam et Ève se laissèrent subjuguer par lui et ravir leur souveraineté. Avec leur déchéance coïncida, comme une conséquence inévitable, celle de la nature. La nature dégradée devint *matière*. Depuis lors la terre a cessé d'être un paradis, et l'homme de remplir sa mission primitive, celle de cultiver le paradis. C'est l'homme qui devait annoncer Dieu à la nature, tandis qu'aujourd'hui il interroge la nature pour s'assurer de l'existence de Dieu [1]. La mort devait suivre le trouble apporté dans l'ordre primitif. Mais une mort unique, celle du Calvaire, devait aussi ramener la race déchue à son principe de vie et de bonheur. Partageant nos douleurs, nos humiliations, se faisant semblable à nous en toutes choses, hors le péché, l'amour éternel nous apprenait encore une fois le chemin de la vérité et du bien. Par la vertu de l'expiation, propre à la mort du Christ, l'instinct spirituel, le désir des choses divines, l'image même de Dieu, sont ravivés en nous. L'égoïsme mortifié, crucifié, laisse le véritable *moi* renaître à Dieu. La croix est, pour l'homme et pour Dieu, le seul moyen de réunion depuis la chute, *via crucis, via lucis*. Ainsi la liberté, c'est-à-dire l'attachement volontaire à Dieu, c'est-à-dire l'indépendance réfléchie à l'égard de tout ce qui n'est pas divin, se trouve restaurée, rendue possible de nouveau, et pour jamais reconquise à l'espèce humaine. Ainsi surtout se trouve écartée l'énorme

[1] *OEuvres*, II, p. 119 sqq.

prétention du panthéisme moderne, celle de procurer le salut aux individus, en les faisant s'absorber, se perdre dans l'espèce. N'est-ce pas oublier que « se perdre signifie aller au diable, et point à Dieu [1]? »

[1] *Œuvres*, T. XIV, p. 117-125.

LIVRE X.

DEMI-PARTISANS OU DEMI-ADVERSAIRES DE SCHELLING.

—

CHAPITRE PREMIER.

NOVALIS, SOLGER, FRÉDÉRIC SCHLEGEL ET SCHLEIERMACHER.

> « Un écrivain enthousiaste, un penseur subtil et charmant, qui occupe, au-dessous des métaphysiciens illustres, une place à part... Novalis. » M. S.-R. TAILLANDIER.
>
> « Solger cherchait à ménager une sorte de juste milieu dans le romantisme... Sa philosophie en général n'est que la vue du néant des choses finies devant Dieu. »
> M. JOS. HILLEBRAND.
>
> « Frédéric Schlegel voulait à tout prix élever un système de philosophie, établir un dogme; mais il était incapable de rien produire en ce genre. » M. VARNHAGEN D'ENSE.
>
> « Chez Schleiermacher les qualités les plus diverses formaient une unité réelle et vivante : la critique la plus sévère et la piété la plus intime, le savoir le plus profond et une tendre admiration... » M. ERDMANN.

L'influence exercée par la philosophie de Schelling dans tous les domaines de l'intelligence humaine, dans les beaux arts, comme dans les sciences naturelles, dans l'histoire comme dans les études purement spéculatives, nous oblige de rappeler encore plu-

sieurs penseurs, plusieurs caractères qui la subirent sur mille points, quand ils ne l'accueillirent pas avec reconnaissance. Au surplus, ceux dont nous allons faire choix, parmi tant de noms célèbres, ont dès à présent droit à nos préférences, non-seulement parce qu'ils devaient beaucoup à Schelling ; mais parce que, à l'exemple de Schelling, ils continuaient à la fois Spinosa et Fichte, et les alliaient de différentes manières. Ils se recommandent enfin par une certaine originalité, en transformant un fonds commun d'idées avec des méthodes et sous des inspirations individuelles.

Novalis et Solger, Frédéric Schlegel et Schleiermacher, tels sont les poëtes, les critiques, les moralistes, les écrivains *romantiques*, qui méritent de fixer l'attention, avant que l'on aborde des auteurs qui, sortis de l'école de Schelling, prirent à son égard une attitude plus ou moins hostile. Novalis et Solger, le poëte saxon et le romancier prussien, l'auteur de *Henri d'Ofterdingen* et l'auteur d'*Erwin*, le philosophe qui regarde la science comme une conversation avec Dieu, avec soi-même et avec l'univers; et le philosophe qui considère l'art de s'entretenir, le *dialogue*, comme la forme la plus élevée de l'intelligence, comme le principal moyen d'arriver à l'unité de la pensée et de la vie, à l'union même avec Dieu : Novalis, mort à vingt-neuf ans, et Solger, mort à trente-neuf, ont le privilége d'exciter le tendre intérêt de la postérité, autant que la curiosité réfléchie des métaphysiciens. Quoiqu'ils soient à quelques égards les disciples, les débiteurs de Schlegel et de Schleiermacher, ils jouissent, par la date de leur fin prématurée, d'une sorte de priorité dans l'histoire des spéculations germaniques.

Novalis est, on le sait, le premier nom de l'une des branches de la famille de Hardenberg[1]. Celui qui l'illustra de nos jours, le baron Frédéric de Hardenberg, était né le 2 mai 1772 dans la Haute-Saxe, dans ce comté de Mansfeld qui avait donné le jour à Luther. Frédéric avait pour père un savant directeur de salines, affilié aux frères moraves. Son enfance délicate, maladive, reçut une éducation éminemment religieuse. Aux universités d'Iéna, de Leipzig, de Wittemberg, il apprit à éclairer la piété la plus naturelle par les lumières d'un savoir infiniment varié. D'étroites liaisons l'unissaient alors à Frédéric Schlegel, à Fichte, à Schelling. En 1795, il prit un emploi dans l'administration, à Weissenfels, près d'Iéna. Mais, à la même époque, la double mort de sa fiancée et de son frère Erasme le plongea dans une profonde tristesse, puis dans une rêverie exaltée. Une telle mélancolie dut accroître les mysticités de son imagination et les ivresses de sa pensée. Les *Hymnes à la nuit* et les *Disciples de Saïs*, qu'il publia avant 1800, mais surtout ses *Pensées*, recueillies après sa mort par Louis Tieck, son grand ami, respirent cette disposition douloureuse et féconde à la fois, et expriment un état personnel, presque lyrique, qui rappelle et Pascal et Vauvenar-

[1] Voyez sur Novalis, M. Lerminier, *Au delà du Rhin*, T. II, p. 116 sqq.; et M. S.-R. Taillandier, dans le *Dictionn. des sciences philos.*, art. *Novalis*.

gues, mais qui avait aussi hâté la funeste langueur de sa santé. Le mal qui avait enlevé ce Spinosa que Novalis appelait un « homme enivré de Dieu[1], » la phthisie, ravit Frédéric de Hardenberg le 25 mars 1801, dans les bras de Schlegel, sous les yeux de son pieux père.

Quoique Novalis n'ait pu, ni peut-être voulu composer un système régulier, les fragments qui lui survécurent ne cessèrent pas d'agir fortement sur la pensée générale de son pays ; ils suffirent pour rendre son nom populaire. Le mélange d'extase et de subtilité, de fermeté dans l'inspiration et de hardiesse ou d'éclat dans le rêve; je ne sais quoi d'ingénieux ou de naïf dans l'ensemble et dans les détails, tout en lui répondait au génie constant de l'Allemagne, autant qu'à la situation spéciale de l'époque.

Lecteur assidu des philosophes d'Alexandrie, Novalis veut, à leur exemple, non pas seulement méditer sur Dieu, mais s'unir à lui. Comme Plotin, il pratique l'extase, se dépouille de l'humanité, et passe de la contemplation à l'identification : il *devient* cet *Autre*, cet *Un*, ce Dieu qui, suivant Plotin[2], s'apparaît à lui-même, dans l'esprit transformé en Dieu. Novalis proteste ainsi contre l'*égothéisme* de Fichte, contre la souveraineté d'un *moi* qui crée tout, y compris les idées universelles et les lois absolues. La statue de la déesse de Saïs portait cette inscription : Aucun mortel ne peut lever mon voile. « Si nul mortel, s'écrie un de ses disciples, ne peut lever le voile de la déesse, il faut que nous-mêmes devenions immortels; car celui qui ne lève pas ce voile divin, n'est pas un véritable disciple de Saïs. » Devenir immortel, c'est chercher l'infini dans le sein même de Dieu. Aussi Novalis exige-t-il que le *moi* commence par *se tuer soi-même*. Ce suicide servira tout d'abord à le *vivifier* véritablement, à lui ouvrir la vie de l'univers, la vie de Dieu, à le ressusciter dans un *moi* universel et parfait, supérieur ou divin.

[1] *Œuvres posth.*, II, p. 265.
[2] Voyez, p. ex., *Ennéad*. VI, l. IX, c. 9.

Néanmoins, Novalis voudrait ne pas anéantir la conscience individuelle. En s'unissant au *moi* divin, elle s'élève à l'individualité la plus haute, à une sainte originalité; elle se transfigure, elle se divinise, mais en le sachant, mais en restant ainsi un être distinct, une personne[1].

La tendance à l'absolu est, suivant Novalis, un désir si naturel, si universel, qu'on peut la représenter comme une sorte de nostalgie, ou bien comme la source même de la philosophie. L'esprit humain, dit-il, est tourmenté du besoin de rentrer dans sa patrie, d'être *chez soi;* et cette patrie, il la cherche partout. La philosophie n'est autre chose qu'une recherche semblable. En philosophant, je m'entretiens avec mon véritable *moi*, avec ce *moi* idéal et meilleur, qui est l'unique foyer de mon être, et mon unique appui. Dieu converse avec mon âme, et par là il l'alimente et la fortifie; comme il l'agrandit en se l'assimilant. La nature converse de même avec moi. Elle aussi est un

[1] *Henri d'Ofterdingen*, T. I, p. 241.

entretien immense, éternel, à mille et mille voix, qui toutes racontent l'histoire de Dieu. Dieu parle en effet à la nature et par la nature, vit en elle et se révèle par elle, aussi bien qu'il vit et se révèle dans l'homme [1]. Partout enfin notre *moi* entre en relation vivante avec un être inconnu, spirituel, qui nous excite merveilleusement à devenir spirituels comme lui, à penser, à agir d'une façon supérieure. Sous l'empire de cette relation, nous arrivons à reconnaître que ce que nous appelons *moi* n'est qu'un reflet de la personne véritable; que celle-ci naît en nous à mesure que la fausse individualité s'éteint, à mesure que se consomme pour nous le mariage de l'esprit et de la nature, dans l'unité de l'être des êtres. Dieu veut des dieux : devenons donc des dieux [2].

Cette tâche, Novalis pense qu'on peut l'accomplir par le culte des mathématiques ou de la poésie, non moins que par la pureté de la vie pratique, par la moralité. C'est qu'à ses yeux l'homme se divinise, par cela seul qu'il s'impersonnalise. Or, les mathématiques et la poésie sont avant tout capables de faire prédominer l'élément impersonnel sur la personnalité.

Ce n'est jamais sans enthousiasme que Novalis parle des mathématiques. La manière dont il les conçoit est idéale ou poétique : c'est une sphère sublime, c'est l'infini de l'espace et du temps, c'est la région où rayonne l'esprit de la nature, où la nature forme un concert, une musique. La vie suprême, la vie des

[1] *Œuvres*, II, p. 91 sqq., 119 sq.
[2] *Ibidem*, II, p. 107, 126, 140, 181, 206 sq.

dieux, dit-il, est mathématique. Sans *enthousiasme*, point de mathématiques. Les mathématiques pures sont une religion, à laquelle on ne s'élève que par une théophanie. Les mathématiques procurent un bonheur contemplatif, un divin repos, une céleste quiétude, une sorte de paradis où la pensée n'est jamais exposée à se souiller [1].

Entre cette pureté des mathématiques et celle de la morale, nulle différence essentielle. L'ordre dans l'univers se confond avec l'harmonie de la conscience. Dans l'un et l'autre ordre le *moi* est créateur, est la liberté même. La liberté naît en effet pour notre volonté du moment où, abdiquant ses tendances propres, elle s'unit à la volonté divine. Dès lors la conscience morale n'exprime plus que le dessein de Dieu : verbe de Dieu, elle constitue l'homme primitif, l'homme céleste [2]. Elle forme aussi l'organe de la foi, de la vie religieuse. Tous nos penchants doivent, pour nous rendre heureux, se rencontrer en un seul, en celui qui a pour objet un être merveilleux, et qui rend la religion même quelque chose de mirifique. Dieu est dans l'instant où j'y crois. Croire, c'est vouloir, c'est aimer Dieu. Le croyant porte en soi l'éternité, le passé et l'avenir, comme le présent; le ciel, comme l'univers [3]. Tel est le prodige de la foi. Dans la communauté religieuse, le Dieu personnel se manifeste sous mille formes diverses, c'est-à-dire chez tous les mem-

[1] *Œuvres*, T. II, p. 148, 204, 268 sq.
[2] *Ibidem*, T. I, p. 241; II, p. 72, 125, 254.
[3] *Ibidem*, T. II, p. 219. 259, 266.

bres de la communauté. Il n'apparaît pas individuellement, il se révèle sous une infinité d'aspects infiniment variés. Le Dieu tout entier ne saurait être conçu que sur les hauteurs du panthéisme, d'où chaque *Toi* se présente comme un supplément du grand *Moi*, ou comme un de ses germes[1].

L'œuvre commencée par les mathématiques et par la morale, l'œuvre véritablement religieuse doit être achevée par la poésie. C'est elle qui régénère l'humanité dans sa source, en confondant chaque âme avec la grande âme du monde[2]. C'est elle qui fait comprendre à chacun combien notre nature intime a besoin de s'unir étroitement à tous les esprits bienheureux, dans le sein de Dieu. C'est elle qui nous atteste le mieux que « l'être de tous le plus personnel » n'est présent aux profondeurs de notre *moi*, que pour le diviniser et le mettre en possession d'une lumière et d'une béatitude parfaites.

Il est évident que, si la *philosophie de la nature* même était une sorte de poëme, la théorie de Novalis forme un essai librement poétique sur ce poëme si libre déjà. Ce n'est donc pas un système, c'est une suite d'aspirations généreuses, qu'il faut y chercher. Ce qui devait prêter à ces aspirations un charme de plus, c'est qu'elles se trouvent mêlées à une foule de notions profondes et de connaissances exactes. Physicien, Novalis appelait à son aide la nature entière, après l'avoir subtilisée, il est vrai, et réduite aux lois, aux

[1] *Ibidem*, T. II, p. 237 sqq.
[2] *Das grosse Weltgemüth.*

idées qui l'animent; ou transfigurée, transformée en « une encyclopédie, en un plan systématique de notre esprit même. »

A son tour, Solger veut unir la philosophie à la poésie. Mais entre lui et Novalis, malgré cette tendance commune, il y a plus d'une différence considérable. D'abord Solger est plus logicien. Quoique fervent admirateur de Dante et de Shakspeare, il est davantage l'élève des Anciens. Moins indépendant, moins mystique, moins exalté que Novalis, Solger sait déployer une gravité méthodique, une exactitude froide. Là où le panthéiste Novalis tâche de conserver encore un reste du *moi* individuel, le panthéiste Solger le livre résolûment, sans réserve, à la *conscience universelle*. Ce qui le caractérise spécialement, c'est d'avoir voulu développer et fortifier par la méthode dialectique les éléments mystiques de la *philosophie de la nature*. A cet égard il pouvait être regardé comme le devancier immédiat de Hegel, dont il diffère néanmoins par un goût prédominant pour les beaux-arts, et par certaines allures dramatiques dans l'exposition, qui font sans cesse souvenir des Dialogues de Jordano Bruno.

Charles-Guillaume-Ferdinand Solger, né en 1780 à Schwedt, dans le Brandebourg, reçut une éducation distinguée à Berlin et à Halle, suivit en 1801 les leçons de Schelling à Iéna, et connut à Weimar Schiller et Gœthe. En 1806 il quitta la carrière administrative, pour s'adonner à l'enseignement des lettres et de la philosophie. Disciple de l'helléniste Frédéric-Auguste

Wolf, il se fit connaître en 1808 par une belle traduction de Sophocle, qui naturalisa le tragique grec parmi les Allemands. Professeur à Francfort-sur-l'Oder, puis à Berlin, il mourut dès 1819, à la veille de devenir chef d'école. Quatre ans auparavant Solger avait publié un ouvrage consacré à la philosophie des arts : *Erwin, ou Quatre dialogues sur le beau*, ouvrage froidement accueilli, parce que l'auteur y flotte indécis entre les traditions littéraires des Anciens et les nouveautés de l'école romantique. En 1817 il avait fait paraître des *Dialogues philosophiques*. Ses *OEuvres posthumes* et sa *Correspondance* furent réunies, sept ans après sa mort, par le poëte Tieck et par l'historien Frédéric de Raumer. Un de ses auditeurs, M. Heyse, édita en 1829 le *Cours d'esthétique* que Solger avait fait à l'université de Berlin. Telles sont les pièces, les ébauches, qui nous permettent de deviner ce génie trop tôt ravi aux sciences et à la littérature de l'Allemagne : fragments précieux, qui font comprendre l'affliction profonde, causée par la mort si précoce de l'auteur. Il suffit d'en interroger une seule, pour se convaincre que Solger, attiré d'abord par la rigueur de démonstration qui distinguait Fichte, fut ensuite captivé par l'essor spéculatif de Schelling et ramené ainsi à Spinosa. « Je ne veux suivre d'autre voie, dit-il, que celle où avait marché Spinosa le Juste. » Le fond du spinosisme adopté, admettra-t-il aussi la méthode propre au panthéiste hollandais? Non. Il lui faut un organe plus libre, l'instrument de l'imagination, de la fantaisie, ce « sublime organe de la religion. »

Ce moyen lui semble indispensable, la philosophie ne pouvant germer et fleurir qu'à l'aide d'une inspiration spontanée, d'une révélation individuelle. Or, par quoi excitera-t-on le mieux cette inspiration? Par l'art de converser, par le dialogue. Le dialogue, la dialectique, est la forme la plus haute de la philosophie : c'est celle qui réfléchit seule complétement l'essence de la vie et ses manifestations si variées. Chaque interlocuteur représente une de ces manifestations, c'est-à-dire une objection, une opposition. Mais chacun aussi, forcé d'abandonner son *moi*, ou de laisser ramener ses contradictions à l'unité centrale de l'idée, objet de la conversation, chacun est replongé dans l'unité de la présence divine, dans la vérité de l'être qui fait son essence, comme elle fait la substance commune de quiconque participe à l'entretien. C'est le libre mouvement des entretiens socratiques qui peut servir d'exemple à cette fusion finale des diverses formes de l'idée, à cette activité spontanée des individus aboutissant de tous côtés à la résignation, et reconnaissant pour ensemble, pour harmonie ce qu'elle n'avait d'abord saisi que partiellement et incomplétement[1].

Ailleurs, dans l'*Erwin*, par exemple, Solger appelle cette dialectique platonicienne l'*ironie* ou l'*humour*, suivant en cela quelques disciples de Fichte, comme Frédéric Schlegel, Adam Müller, Louis Tieck. L'ironie, prise dans cette acception, est le jeu le plus hardi de l'esprit humain, l'effort qu'il fait pour triompher en riant de tous les objets qui tentent de l'asservir. L'iro-

[1] *Œuvres posthumes*, T. I, p. 400 sqq.; II, p. 140 sqq.

Wolf, il se fit connaître en 1808 par une belle traduction de Sophocle, qui naturalisa le tragique grec parmi les Allemands. Professeur à Francfort-sur-l'Oder, puis à Berlin, il mourut dès 1819, à la veille de devenir chef d'école. Quatre ans auparavant Solger avait publié un ouvrage consacré à la philosophie des arts: *Erwin, ou Quatre dialogues sur le beau,* ouvrage froidement accueilli, parce que l'auteur y flotte indécis entre les traditions littéraires des Anciens et les nouveautés de l'école romantique. En 1817 il avait fait paraître des *Dialogues philosophiques*. Ses *OEuvres posthumes* et sa *Correspondance* furent réunies, sept ans après sa mort, par le poëte Tieck et par l'historien Frédéric de Raumer. Un de ses auditeurs, M. Heyse, édita en 1829 le *Cours d'esthétique* que Solger avait fait à l'université de Berlin. Telles sont les pièces, les ébauches, qui nous permettent de deviner ce génie trop tôt ravi aux sciences et à la littérature de l'Allemagne : fragments précieux, qui font comprendre l'affliction profonde, causée par la mort si précoce de l'auteur. Il suffit d'en interroger une seule, pour se convaincre que Solger, attiré d'abord par la rigueur de démonstration qui distinguait Fichte, fut ensuite captivé par l'essor spéculatif de Schelling et ramené ainsi à Spinosa. « Je ne veux suivre d'autre voie, dit-il, que celle où avait marché Spinosa le Juste. » Le fond du spinosisme adopté, admettra-t-il aussi la méthode propre au panthéiste hollandais? Non. Il lui faut un organe plus libre, l'instrument de l'imagination, de la fantaisie, ce « sublime organe de la religion. »

Ce moyen lui semble indispensable, la philosophie ne pouvant germer et fleurir qu'à l'aide d'une inspiration spontanée, d'une révélation individuelle. Or, par quoi excitera-t-on le mieux cette inspiration? Par l'art de converser, par le dialogue. Le dialogue, la dialectique, est la forme la plus haute de la philosophie : c'est celle qui réfléchit seule complétement l'essence de la vie et ses manifestations si variées. Chaque interlocuteur représente une de ces manifestations, c'est-à-dire une objection, une opposition. Mais chacun aussi, forcé d'abandonner son *moi,* ou de laisser ramener ses contradictions à l'unité centrale de l'idée, objet de la conversation, chacun est replongé dans l'unité de la présence divine, dans la vérité de l'être qui fait son essence, comme elle fait la substance commune de quiconque participe à l'entretien. C'est le libre mouvement des entretiens socratiques qui peut servir d'exemple à cette fusion finale des diverses formes de l'idée, à cette activité spontanée des individus aboutissant de tous côtés à la résignation, et reconnaissant pour ensemble, pour harmonie ce qu'elle n'avait d'abord saisi que partiellement et incomplétement[1].

Ailleurs, dans l'*Erwin,* par exemple, Solger appelle cette dialectique platonicienne l'*ironie* ou l'*humour,* suivant en cela quelques disciples de Fichte, comme Frédéric Schlegel, Adam Müller, Louis Tieck. L'ironie, prise dans cette acception, est le jeu le plus hardi de l'esprit humain, l'effort qu'il fait pour triompher en riant de tous les objets qui tentent de l'asservir. L'iro-

[1] *Œuvres posthumes,* T. I, p. 400 sqq.; II, p. 140 sqq.

nie n'est donc destructive ou subversive qu'en apparence ; au fond, elle élève, elle initie l'âme aux choses les plus hautes et les plus saintes; elle lui communique, avec l'action la plus vive, un sentiment puissant de tous ses dons. C'est par elle, c'est par les pieuses témérités de l'*humour*, que la pensée s'absorbe en Dieu, et transforme tout ce qui est passager en infini, en éternel. Négative quant à la forme, elle est positive en réalité. Elle anéantit tout ce qui n'est pas essentiel; elle transporte le *moi*, pour l'y incorporer, dans l'être qui seul est tout à fait libre et substantiel, dans l'être divin. Voilà pourquoi Solger qualifie son ironie de *mystique;* elle est, dit-il, fille de la mysticité même. Elle sert également à la religion et à la philosophie, au culte du vrai et au culte du bien, comme à leur fondement ou à leur centre, le culte du beau. C'est qu'elle sert à faire reconnaître en toutes choses et réaliser l'élément divin, l'*idée*[1].

C'est ce rôle capital de l'idée que Solger s'attache à dépeindre. Deux sortes de connaissances, de consciences, selon lui. La première, qui est celle du sens commun, se contente d'oppositions apparentes, de rapprochements extérieurs, et spécialement d'un Dieu semblable à la personne humaine [2]. L'autre, celle de la philosophie, exige l'unité, l'unité de l'univers, puis l'unité de l'esprit divin répandu dans l'univers. Cette double unité, révélant son absolue simplicité dans les forces particulières et dans leurs formes, voilà l'*idée*.

[1] *Œuvres posth.* T. I, p. 95, 385. — *Dialog. philos.*, p. 298, 310.
[2] *Ibidem*, T. II, p. 70, 82, sqq.

L'idée est donc la vie même, la divinité et l'harmonie même de l'univers. Partout où elle se manifeste dans sa plénitude, par une présence immédiate, elle atteste la présence même de Dieu. L'état où cette révélation, cette possession directe met notre conscience, peut s'appeler la foi, aussi bien que la science, la religion ou la raison [1]. Ce ne sont qu'expressions différentes du même sentiment, de la même intuition, de cette vue de l'absolu, ou de l'essence des choses, qui ne peut différer de la connaissance des lois nécessaires et de l'ordre éternel. La philosophie est si peu l'opposé de la religion qu'elle ne fait autre chose qu'éclaircir la religion : elle donne l'intelligence de la foi [2]. La foi n'est qu'un *contenu* dont la science est la forme. L'esprit ne peut savoir, ou penser, qu'après avoir cru préalablement. Avant de rendre compte de la présence immédiate de l'éternel, il faut avoir admis l'existence de quelque chose d'éternel. Il ne peut y avoir qu'un seul ordre éternel, qu'un seul principe des choses, la Divinité. Ce que l'on nomme oppositions ou dualité, n'est que modes divers de révélation. Les formes successives de la révélation sont identiques avec son fond interne. Ce qui procède de ce fond, procède de soi-même, de la source éternelle. Dieu ne peut pas être différent de sa révélation, se trouver en dehors ou au delà : il est cette révélation, cette création même. Prétendre le distinguer de ses œuvres, de son action constante, c'est l'immoler à un fantôme, à l'abstrac-

[1] *Œuvres posth.*, T. II, p. 90.
[2] *Ibidem*, T. II, p. 116 sqq.

tion vide de l'être en soi, de l'être suprême [1]. Dieu se manifeste en détruisant, comme en produisant : ôter la vie, donner la vie, ce sont des actes de même nature. Tout est transformation, révolution ; tout est manifestation de la puissance divine, d'un art divin. Tout événement doit donc être accueilli avec amour, dans une disposition religieuse. L'influence universelle, l'immédiate présence de Dieu, doit provoquer et entretenir pareilles dispositions, en faisant sentir aux individus qu'ils sont nuls individuellement, ou qu'ils n'ont d'être réel qu'en Dieu.

En considérant la Divinité sous l'aspect particulier de la puissance, Solger en devait faire uniquement un artiste incomparable. Le point de vue du beau devait l'emporter, dans sa religion, sur celui du vrai, et même sur celui du bien. Le beau lui semble la représentation complète de l'idée divine. Le bien se produit là où cette idée est réalisée par un mouvement déterminé. La vie morale est une sorte d'art, dont le premier principe est de placer, de voir toutes choses en Dieu, de se persuader que Dieu est l'inspiration même de notre volonté, de toute notre action. L'homme bon est celui qui croit que l'être seul véritable commande à sa liberté. Le méchant fait usage d'une fausse liberté, de celle qui est hors de Dieu, qui est néant pur, quoique existant [2]. En unissant sa volonté à la volonté divine, l'homme de bien fait comme l'artiste, qui représente l'éternel librement par une expression finie, sous

[1] *OEuvres posth.*, T. II, p. 168 sqq.
[2] *Ein existirendes Nichts. OEuvr. posth.*, T. II, p. 164 sqq.

une forme bornée ; il reproduit Dieu avec conscience, de même que l'artiste fait avec indépendance. L'action est le moyen, l'instrument dont Dieu se sert pour révéler sa toute-puissance. A vrai dire, c'est donc Dieu seul qui agit, qui veut, comme c'est Dieu qui s'élève à lui-même, dans la sphère spéciale de la piété.

Malgré cette absorption du sentiment religieux par le sentiment du beau, malgré cette subordination de toutes les lois même morales au principe de l'expression esthétique, Solger proteste contre l'épithète de *panthéiste*, en disant qu'il distingue le bien du mal [1]. Le vrai est qu'il transporte la source du mal en Dieu même. Dieu s'est fait néant par amour, pour que les hommes fussent; puis il a anéanti son néant, tué sa mort, pour que nous ne restions pas néant. Ce qu'il y a en nous de négatif devient divin, dès que nous le reconnaissons pour négatif. Le mal est un rien absolu, un tout absolument nul, et non pas une simple privation, comme le voulait Spinosa. Par cette « négativité de l'absolu, » qui est loin d'expliquer tous les phénomènes du monde moral, Solger fut le précurseur de Hegel, comme il le fut par sa théorie sur l'idée et sur la dialectique. En ce qui regarde celle-ci, toutefois, il faut faire remarquer une différence essentielle. Si la dialectique de Solger consiste à découvrir, par l'escrime de la conversation, les contraires et leurs rapports mutuels, puis à les réduire à l'unité ; la dialectique de Hegel, plus sévère, plus directe, se borne à

[1] *OEuvr. posth.*, I, p. 580.

suivre le mouvement propre et spontané de l'objet, sa *dialectique immanente*, et à la reproduire par la pensée.

On a trop rapproché Solger de Frédéric Schlegel. A la vérité, tous les deux regardent l'ironie comme un moyen d'acquérir des connaissances supérieures, identifient la poésie et la philosophie, exagèrent le prix de la méthode, de l'art de retracer l'essence éternelle des choses et leur développement graduel ; tous les deux enfin, par ce dernier côté, préparent le règne de Hegel. Mais, sous ces divers aspects même, en dépit d'évidentes analogies qu'expliquent l'empire successif de Fichte et de Schelling et une commune admiration pour Platon et pour Spinosa, les dissemblances ne sont pas moins nombreuses. Nous allons les faire ressortir, en esquissant les phases que parcourut Schlegel, et qui furent longtemps trop puissantes sur plusieurs parties de la littérature allemande.

Sans être un philosophe du premier, ni peut-être du second ordre, Frédéric Schlegel occupe une place singulière dans l'histoire de la philosophie, comme chef de ce que l'on pourrait appeler la philosophie *romantique*. C'est à lui que se rattachent tous ceux qui prétendent reconnaître la vérité, l'infini et le divin, à l'extraordinaire et à l'*excentrique*, aux paradoxes, aux caprices, aux licences de la *génialité*.

Frédéric Schlegel était, comme son frère Guillaume, fils d'Adolphe Schlegel, pasteur à Hanovre et homme de goût qui commenta Batteux ; il était né en 1772. Elevé à Gœttingue et à Leipzig, il enseigna d'abord la philosophie à Iéna. A Berlin il se lia avec Schleiermacher et épousa la fille de Mendelssohn. De Dresde il se rendit en 1803 à Paris, pour s'appliquer à la langue sanscrite et aux lettres romanes. Après avoir publié son livre *De la langue et de la sagesse des Hindous*, en 1808, il alla s'établir à Vienne, où ses convictions éprouvèrent un changement considérable. C'est à Cologne qu'il embrassa le catholicisme avec ostentation. Conseiller de légation pour l'Autriche à la diète de Francfort, puis de nouveau professeur à Vienne, il mourut le 11 janvier 1829, d'un coup d'apoplexie foudroyante, à Dresde, où il venait d'ouvrir d'intéressantes leçons sur « la philosophie du langage. »

Sa réputation première, en Europe, date des travaux critiques ou poétiques, entrepris de concert avec son frère Guillaume-Auguste. Ces travaux en effet, malgré les assertions hasardées dont ils regorgent, malgré tant de jugements systématiques ou préconçus, sont mis au rang des bonnes productions de la littérature moderne. Grâce à eux, les deux frères devinrent, avec Novalis et Tieck, les guides du romantisme, en vain combattu par Gœthe et Schiller. Le livre qui, plus encore que les *Critiques*, captiva l'attention du monde philosophique, *Lucinde*, jetait les fondements de ses premières vues spéculatives, de celles où dominent l'*ironie*, la *paresse divine* et le paradoxe de la *végétation géniale*. Quant aux périodes suivantes, que ses partisans désignent par le point de vue spécialement *philosophique*, par le point de vue positivement *religieux*, elles firent naître une série de *Cours*, ayant pour sujet, tantôt la *Philosophie* en général, tan-

tôt la *Vie*, tantôt enfin l'*Histoire* et le *Langage*. Bien que ces divers ouvrages ne contiennent rien d'absolument neuf, ils répandaient des observations fines ou justes sur les grands mouvements de l'histoire, sur l'esprit des races célèbres, des peuples ou des siècles. Souvent même ils présentent de belles ou de profondes inductions psychologiques, et surtout religieuses. Et cependant, si nous croyons devoir les analyser, c'est plutôt pour ce qu'ils avancent d'extravagant, c'est-à-dire pour ce qui fut la principale cause de leur influence.

Nous avons déjà, en dénombrant les circonstances qui favorisèrent la renaissance du spinosisme, indiqué l'emploi que Schlegel faisait de cette faculté comico-tragique, qu'il appelait l'*ironie*. Comme la fin assignée à cette puissance doit être Dieu même, il importe de la considérer attentivement. Disposition tendre en même temps qu'impétueuse, force libre et réfléchie, *ailée* et *sacrée*, seule indépendante et seule raisonnable, plaisante et sérieuse tout ensemble, l'ironie naît de l'alliance du génie des arts avec l'esprit scientifique. La plus audacieuse de toutes les licences, parce qu'elle se moque d'elle-même; et néanmoins la plus légitime de toutes les libertés, car elle est tout à fait inévitable, l'ironie exprime le sentiment de la contradiction qui sépare l'infini et le fini, ce sentiment qu'il est impossible à la fois et nécessaire de saisir l'absolu ou de le communiquer. En dédaignant toutes choses, ainsi que soi-même, l'ironie ne fait qu'abattre les barrières qui entourent le *moi*, qu'allier les contraires, que s'élever de degré en degré, depuis la sensualité sans frein jusqu'à la plus pure spiritualité. Les paradoxes, les railleries, les négations, tous les procédés qui heurtent les notions communes, qui contredisent les données de l'expérience et les institutions même les plus respectables, ne sont que des échelons qui approchent du Créateur notre âme, en exerçant sa propre puissance de créer. Après avoir donné carrière à tous ses penchants, l'ironie reconnaît en effet que son activité tout entière ne suffit pas pour combler la distance qui la tient éloignée de l'absolu, pour rétablir au sein du *moi* la *plénitude* et l'*unité*. C'est alors qu'elle se réfugie dans une apathie profonde, sorte d'imitation du repos divin. Autant elle était agissante d'abord, autant elle veut ensuite devenir passive, *oisive*. Elle se livre à une *divine paresse*, elle recherche l'inaltérable *quiétude de la plante*; elle ne songe plus qu'à croître en silence, qu'à contempler, sans y intervenir spontanément ni par réflexion, la vie, l'univers, le langage, toutes les formes où Dieu manifeste sa puissance. Plus un homme est divin, plus il ressemble aux végétaux, et réciproquement[1].

C'est ce *laisser-aller* inerte, effet irrésistible du trop énergique *laisser-aller* de l'ironie, c'est là ce que Schlegel appelle l'état véritablement *religieux*. On comprend qu'il était prêt dès lors à diviniser le *moi*. De là le blâme qu'il inflige aux moralistes, parce qu'ils s'avisent de censurer l'égoïsme. L'homme crée son Dieu, il est son propre Dieu, s'écrie-t-il; et toute Di-

[1] *Lucinde*, p. 77 sqq., 85 sqq.

vinité que l'homme ne s'est pas créée, est une idole[1].

A bien voir, c'est donc au *moi*, et point à Dieu, que l'ironie a ramené le philosophe, après lui avoir fait traverser et détruire toutes les contradictions, toutes les variétés d'êtres et d'opinions. Schlegel parle du *moi* primitif et absolu, lorsqu'il veut désigner le terme final de l'ironie, le but de toute sa méthode. Par *moi primitif*, il entend l'être infini, auquel il accorde deux attributs, une *unité* parfaite et une parfaite *plénitude* ou *abondance*. Il lui semble que nous avons le souvenir d'un temps où notre *moi* se confondait avec ce *moi* primitif. Ce souvenir est l'origine de la notion de simplicité absolue, que nous transportons de notre conscience à Dieu; et aussi l'origine de la notion de variété inépuisable, que nous transportons à l'univers. Mais ces deux attributs servent à expliquer la création. Le *moi* universel, qui est d'abord unité infinie, ne peut avoir conscience de cette unité, c'est-à-dire d'un vide absolu, sans éprouver le besoin constant d'une plénitude et d'une multiplicité sans bornes. De ce besoin naît l'activité qui produit l'univers, qui engendre l'espace en s'étendant de tous côtés; qui, cédant au désir de remplir cet espace, construit les forces élémentaires, le feu, l'air, la nature en son ensemble, puis les êtres organisés, et enfin l'espèce qui les couronne et les commande, l'humanité[2].

Telle est la théorie que Schlegel prétend devoir à sa méthode, à cette méthode *génétique*, qui crée son objet même, et cela en se bornant à reproduire, dans leur enchaînement nécessaire, les éléments ou les rapports internes de l'objet qu'elle considère, c'est-à-dire de l'éternelle vérité, de la divine essence des choses. En trois pas, qui sont l'*abstraction*, la *construction* et la *réflexion*, cette méthode, imitée de Fichte[1] et précédant à quelques égards Hegel, épuiserait le développement complet et organique de toutes choses, de toute vérité.

Cependant, une troisième phase méritait davantage de passer pour *religieuse*. Après avoir analysé les systèmes divers, Schlegel trouve que l'âme de la philosophie véritable consiste dans un certain esprit moral, dans un principe de foi, ébauché par Socrate et Platon, achevé par les auteurs chrétiens et les docteurs scolastiques. Ce principe, qu'il énonce ainsi : *Dieu est amour*, est seul capable d'expliquer la création absolue, celle qui tire tout de rien. Autant le *moi*, dans ses efforts d'ironie, s'était montré indomptable, autant il va se rendre dépendant, par ses élans d'amour. Notre pensée et notre volonté doivent se rendre également captives d'une foi, non plus seulement naturelle ou scientifique, mais éminemment positive, de la théocratie ultramontaine elle-même.

Comme les conséquences tirées par Schlegel, en faveur de l'autorité du saint-siége, ne sont ni neuves ni philosophiques, contentons-nous ici d'esquisser les parties qui ont un rapport direct avec notre sujet.

Rétablir dans l'homme l'image perdue de Dieu,

[1] *Lucinde*, p. 90 sqq., 259, 298; *Caractérist.* I, p. 58, 101 sq.

[2] *Leçons philos.* (1804-6), T. I, p. 72 sqq.

[1] *Thèse, antithèse et synthèse.*

voilà la tâche du philosophe ; et cette tâche, Schlegel cherche lui-même à la remplir dans ses derniers écrits. Après avoir, dans sa ***Philosophie de la vie***, excité le besoin d'une vérité supérieure, la soif de cette source divine, dont l'homme s'est éloigné par la chute; il fait voir, dans la ***Philosophie de l'histoire***, comment la grâce divine s'est manifestée à travers les destinées du genre humain. Retracer l'histoire, c'est raconter les mouvements qui ramènent l'humanité à son origine. Trois grandes époques : la révélation primitive, le centre de l'histoire ou la venue du Christ, et enfin la consommation des temps ou le jugement dernier. C'est l'établissement de l'Église qui exprime le royaume de Dieu et qui offre les moyens de notre réhabilitation. Cette réhabilitation, cette restauration totale de la conscience humaine, ou de l'image divine, se fera de la même manière dont s'est révélée la Trinité, dans le triple domaine de la pensée, de la nature et de la foi.

La manière dont Schlegel apprécie les rapports de la philosophie avec le christianisme, le rapproche fréquemment, étroitement, de ce qu'on a nommé en France l'école *théologique*. Après la chute, dit-il, l'humanité se divisa en deux parties, l'une infidèle, l'autre fidèle : les enfants de Caïn et les enfants de Seth. Toute l'histoire est restée partagée entre ces deux tribus. A mesure que la majorité s'éloigna davantage de l'état primitif, les Hébreux conservèrent la révélation originelle avec plus de soin. Le Christ ne fit que renouveler et répandre les doctrines et les vertus de cette même révélation. Cependant l'Église chrétienne devint la proie

du génie du mal, de l'influence de l'Antechrist. Le premier essai de révolte, la lutte des Gibelins contre le saint-siége, précéda une insurrection bien autrement étendue, la Réformation, qu'avait tant favorisée l'invention de l'imprimerie. La Réformation amena la Révolution française, son plus téméraire complément. L'institution de l'ordre des Jésuites devait y apporter un remède efficace. Néanmoins le mal n'a pas cessé de croître ; et il fallait que notre siècle le portât à son dernier période, afin de préparer le triomphe de la bonne cause. Quand tout le monde aura reconnu la domination absolue des trois vicaires de la Divinité, celle du père, du prêtre et du roi, alors l'histoire sera consommée et l'ordre divin rétabli parmi les hommes.

Ce qu'offre de curieux ce tableau, c'est que l'auteur le donne pour un simple résultat de la philosophie appliquée à l'histoire. Non-seulement c'est en philosophe qu'il nous conseille de chercher le paradis perdu uniquement dans l'enceinte de la ville éternelle ; mais il soutient que cette théorie dernière découle immédiatement de ses premières vues. Tout se concilie, à l'entendre, par le mariage de l'ironie avec l'amour [1]. L'*ironie de l'amour*, dit-il, telle est la principale condition de la vie intérieure. Elle naît du sentiment des misères, des limites personnelles, et de l'opposition apparente où ce sentiment se trouve avec l'idée d'infini, qui est au fond de tout amour véritable. A la lumière de ce principe, la Nature devient

[1] *Philosophie du langage*, *passim*, et part. p. 250 sqq.

une révélation de l'amour éternel, de la magnificence secrète, de la présence *latente* de Dieu ; elle devient le complément de l'Écriture même. La Nature et l'Écriture, conclut Schlegel avec Hamann, forment dès lors les deux pages d'un même feuillet.

Au lieu de relever toutes les contradictions, qui affaiblissent ce syncrétisme brillant, tournons-nous vers l'homme qui, pendant quelque temps, passa pour disciple de Schlegel. Schleiermacher, beaucoup moins connu hors d'Allemagne, mais beaucoup plus digne de l'être, aussi illustre que Schlegel comme philologue, lui est très supérieur comme philosophe et comme théologien.

Frédéric-Daniel-Ernest Schleiermacher, né à Breslau en 1768, avait été élevé parmi les frères moraves, à Niesky et à Barby. Dans ces asiles d'une piété tout intime, il avait pris les maximes, ou plutôt les habitudes religieuses qui dominèrent toute sa vie. En 1786 il était allé étudier à Halle, la théologie sous Semmler et Noesselt, la philosophie sous Eberhard, les humanités sous Frédéric-Auguste Wolf. Dix ans après il fut nommé prédicateur à Berlin. Là, dès le début, il se proposa la tâche qu'entreprirent quelques années plus tard en France Chateaubriand et Frayssinous, celle de rendre la religion respectable pour les classes supérieures, pour ces esprits *cultivés* qui s'étaient accoutumés à la dédaigner, comme au-dessous des lumières du temps. Le fruit de cette œuvre, les *Discours sur la religion*, publiés en 1799, fut un des événements les plus mémorables de l'Allemagne religieuse et pen-

sante. En 1805, le prédicateur, dès lors célèbre, fut appelé à enseigner la théologie à Halle. Quand la bataille d'Iéna eut fait fermer les salles de cette université, il se remit à prêcher dans Berlin. Après l'érection de l'université berlinoise, en 1810, il y parut comme professeur ; et l'année suivante il entra à l'Académie des Sciences, près de laquelle il remplit les fonctions de secrétaire de la Classe de philosophie. Son action sur la jeunesse universitaire fut prodigieuse, et la réputation qu'il laissa ne s'effacera point. Il mourut avant l'âge, le 12 février 1834, victime de son zèle pour le bien public.

Tour à tour théologien et orateur de la chaire, philologue et érudit, moraliste et dialecticien, Schleiermacher suivit toujours la même tendance, la noble tendance à la conciliation, à une conciliation intelligente, qui comprend tout et veut tout organiser. Dans l'histoire des humanités et de la philosophie à la fois, il s'est fait une place éminente par deux sortes d'ouvrages : par sa traduction de Platon, que recommande une fidélité ingénieuse, mais qui malheureusement n'a pas été achevée ; puis par des mémoires sur les philosophes anciens, sur ce Socrate, par exemple, auquel on aimait à le comparer, même pour la disproportion entre la beauté de l'esprit et la disgrâce du corps.

On a beaucoup discuté pour savoir quel avait été son principal maître. Ses propres aveux, aussi bien que les éléments de sa doctrine, témoignent qu'il fut le disciple d'un grand nombre de précepteurs. Platon, Spinosa et Leibniz n'agirent pas moins sur lui que Fichte,

Kant et Schelling. Parmi les influences les plus visibles, il faut compter, après Jacobi, non-seulement Frédéric Schlegel, mais Novalis et Steffens. « Je dois à Jacobi, disait-il, peut-être plus que je ne le sais moi-même. » Ainsi que Jacobi, il fait du sentiment religieux l'instrument de la connaissance de Dieu, la source ou le théâtre de la vraie piété. Comme Novalis et Steffens, il oppose la nature à l'histoire, la physique à l'éthique; et regarde l'individualité comme la chose la plus haute et la plus sainte, comme une chose individuellement *voulue* par Dieu [1]. C'est l'individualité du *moi* qu'il s'attache à maintenir en présence de l'univers, à l'encontre de l'existence universelle et absolue, tout en s'efforçant de concilier ces deux termes, et scientifiquement et en pratique. Ayant vécu longtemps avec Schlegel dans la plus étroite union, il pouvait offrir avec lui une ressemblance frappante. Dans les trois premiers ouvrages de Schleiermacher, que l'on a ingénieusement comparés à un triple monologue [2], dans ses *Discours sur la religion* et ses *Monologues*, comme dans ses *Lettres familières sur Lucinde*, on aperçoit une tendance mise à la mode par Schlegel, celle de considérer l'esprit privilégié, l'entendement cultivé ou *génial*, comme seul digne de servir d'objet aux méditations philosophiques, et comme possédant seul la matière d'une science supérieure. Là, Schleiermacher veut aussi d'abord aimer et admirer, sentir et

[1] *Monologues*, II.
[2] Voyez M. Erdmann, *Développement de la spécul. allem. depuis Kant* (en allemand), 1853. T. II, p. 39.

contempler le beau. Là, il veut aussi abaisser ensuite ce *moi* si fier, si superbe, devant la souveraineté de l'univers, et remplacer l'orgueilleuse liberté de l'ironie par le sentiment d'une profonde dépendance à l'égard de Dieu et du monde. Mais ici s'arrêtent les analogies. A mesure que Schlegel, quittant le point de vue *esthétique* pour ce qu'il appelle la *religion*, se montre toujours plus frivole et plus tranchant, Schleiermacher devient de plus en plus sérieux, pénétrant, en même temps que modeste et libéral.

Ce qui le rend véritablement original parmi ses contemporains, c'est qu'il ne désirait répéter personne, ni surtout s'ériger en oracle d'école. A ses yeux, c'est l'esprit philosophique, et non un système clos et à part, qu'il importe d'élever et de propager. La philosophie n'est jamais faite, elle est toujours à faire; l'absolu doit être cherché sans relâche, car il n'est pas encore trouvé. L'art de le chercher, voilà la philosophie. Vouloir savoir, au lieu de croire savoir, voilà l'esprit philosophique. Que chacun exerce cet esprit, que chacun, en développant son génie propre, son caractère individuel, s'applique à se mettre dans une relation personnelle et directe avec l'univers dont il dépend! C'est donc une méthode de philosopher, et non un code déterminé de doctrines, que Schleiermacher propose aux amis de la philosophie. Aussi remplace-t-il la métaphysique, dans le sens des Anciens, par la *dialectique*. Celle-ci se contente de rechercher les lois de la science, de la discerner de l'opinion; ou de montrer comment l'opinion implique et contient la science, et

comment il faut l'en dégager. Ainsi Schleiermacher se sépare à la fois des sceptiques et de certains ultra-dogmatiques, c'est-à-dire de ceux qui nient la possibilité d'une connaissance certaine, et de ceux qui prétendent établir une différence radicale entre le savoir ordinaire et la spéculation philosophique. De même qu'il croit à la vérité et qu'il la juge accessible à nos moyens de connaître, de même il est convaincu que le savoir supérieur est un simple progrès sur le sens commun, que le sens commun n'équivaut donc pas en soi à l'apparence, à l'illusion, à l'erreur. De ce que la science est au-dessus du bon sens, il ne suit point qu'elle y soit diamétralement opposée : c'est une différence de degré, et non de nature, qui les distingue. La science la plus avancée, d'ailleurs, ne peut connaître qu'approximativement la totalité des choses et leur liaison organique [1].

La *Dialectique*, aussi bien que la *Physique* et l'*Éthique*, sert la religion. Elle surtout contribue à montrer, non-seulement que le besoin religieux est le plus profond, le plus étendu de nos besoins, mais qu'il est satisfait par le sentiment, plutôt que par la pensée ou par la volonté [2]. Elle aussi doit concourir à la tâche commune, c'est-à-dire à développer en chacun de nous l'être religieux, la partie centrale de tout notre être.

L'opposition entre l'*individu* et le *tout*, entre l'existence marquée d'une empreinte propre, ou l'existence

[1] *Dialectique* (*Œuvres posthumes*, 1839), § 122.
[2] *Dialectique*, § 154, 188, 214.

humaine, et une existence collective qui est l'univers ; cette opposition fondamentale, Schleiermacher la lève au moyen de la religion. A son début, pendant qu'il marchait à côté de Schlegel, il avait cherché une conciliation si nécessaire dans les délices de l'amour, dans cette situation particulière où l'être aimant ne discerne plus ce qui est sensible de ce qui est spirituel, ce qui est à lui-même de ce qui est à l'être aimé. Mais alors même Dieu lui avait paru le lien des êtres. Dieu n'est-il pas présent en ceux qui s'aiment, pour y répandre sa joie à la fois calme et vive, sa puissance, sa beauté, son infinité ?... L'amour de la créature ne lui suffisait donc pas. L'univers, la création même ne le satisfaisait plus. Il avait besoin d'aimer, par delà l'immensité créée, comme par-dessous les personnes auxquelles l'attirait une sympathie réciproque, un *moi* suprême et divin, le *moi* dont l'individualité est l'essence commune à toutes les âmes humaines. Sentir, voir, au sein d'une conscience immédiate, que ce *moi* infini est le soutien, le milieu, la source toujours présente du *moi* fini, voilà la religion. L'homme pieux est celui qui voit dans la nature et dans les esprits l'action une, suivie, éternelle, de la Divinité. La religion naît d'une disposition primitive et spéciale, qui touche à la pensée, à l'expérience, à l'action, mais qui en est également distincte. Sentir ou contempler Dieu, aimer l'être qui préside à l'univers, chercher et admirer son influence en toutes choses, n'est proprement ni réfléchir, ni observer, ni agir. L'homme pieux diffère donc du savant et du

moraliste, du penseur et de l'homme pratique. Néanmoins, le sentiment de l'infini, cette racine de toute religion, tient étroitement, et au savoir, et à la moralité. En effet, la religion aspire, comme la science la plus haute, à comprendre l'unité des œuvres divines, l'inaltérable harmonie qui vivifie le monde. Ainsi que la morale, elle ne reconnaît pour divin dans les actions que ce qui est conforme aux règles de la raison et de la conscience ; et elle veut avant tout sympathiser avec l'humanité, qui exprime l'unité de la vie universelle à sa manière, par un progrès continu qu'atteste l'histoire sainement interrogée.

La foi se représente tous les événements de ce monde comme des actes de Dieu. Elle a le sentiment qu'un esprit divin se révèle partout, en nous-mêmes principalement. Elle est la conscience de notre absolue dépendance à l'égard de cet esprit. En elle s'unissent harmonieusement les deux conditions, les deux tendances de la nature humaine, celle qui isole l'individu, et celle qui le lie à l'univers. S'abandonner sciemment à l'univers, à l'intérêt éternel ; ou savoir que l'on fait partie intégrante du tout, que l'on fait un avec l'Éternel, ce n'est pas se perdre sans retour, s'anéantir sans récompense ; c'est au contraire susciter la véritable personnalité, car c'est reconnaître que l'on est, non pas un mode passager de l'infini, mais son expression durable, son instrument voulu et choisi [1]. Aussi Schleiermacher regarde-t-il l'état où l'abandon à Dieu se confond avec la possession de soi,

[1] *Discours sur la religion* (1re édit.), p. 118 sqq., 160 sqq.

comme une jouissance véritable, comme la plus riche satisfaction du besoin le plus noble. Le sentiment religieux de Jacobi et de son école lui semblait un désir inquiet encore, ou dont l'objet se fait constamment attendre ; un pressentiment vague, et non une assurance inébranlable.

On conçoit que Schleiermacher ne songe pas à démontrer l'existence de Dieu. Il l'admet implicitement : le sentiment religieux, le plus impérieux de tous nos sentiments, ne proclame-t-il pas de fait la présence de Dieu en nous ? Chercher l'infini, c'est professer l'existence de Dieu, c'est la proclamer, sans pouvoir la définir, ni peut-être la concevoir suffisamment. Nous pouvons nous représenter Dieu comme une substance universelle et infinie, et même comme un être personnel, pourvu que nous en écartions tout ce qui est incompatible avec l'idée d'infinité. Coordonner l'existence de Dieu avec d'autres existences, la distinguer individuellement d'avec d'autres personnes, voilà ce qu'il faut éviter, lorsqu'il s'agit de comprendre Dieu [1]. Décrire la Divinité d'une manière positive, par une déduction scientifique, est chose impossible. Le savoir spéculatif doit se contenter d'une connaissance négative [2]. C'est au sentiment seul qu'appartient le privilége de s'élever à Dieu. A cet égard, le sentiment ne diffère pas de l'immortalité même de notre âme. Par la vie religieuse, nous goûtons dès à présent en réalité « la vie éternelle, » à laquelle nous avons sacrifié tout ce qui

[1] *Discours sur la religion*, p. 115.
[2] Voyez l'*Esquisse d'un syst. de morale*, p. 17 sqq., 102.

est mortel. Au surplus, notre vie ne saurait cesser avec cette existence, parce que celle-ci finit toujours, avant que nous soyons parvenus à la perfection, à une complète union avec Dieu. Enfin, notre nature est personnellement immortelle, puisque l'être divin s'y trouve invariablement uni[1].

Un des grands soins de Schleiermacher était d'allier la philosophie avec la théologie, sur le terrain commun de la religion. De même qu'il faut, non pas enseigner un corps de doctrines spéculatives, mais exciter l'esprit philosophique dans les individus; de même il faut faire naître le besoin religieux, au lieu de se borner à exposer des dogmes théologiques. La religion consiste dans des émotions pieuses, dans le sentiment de notre entière dépendance à l'égard de Dieu. Décrire les formes de ce sentiment, les états d'une « conscience pieuse, » voilà l'œuvre de la théologie. Elle devient ainsi la science de la piété, plutôt que celle de Dieu[2]. Ce qui distingue le christianisme, la forme la plus parfaite du monothéisme, c'est de susciter le mieux, ou plutôt seul, les diverses phases de la piété interne, les divers éléments ou résultats du sentiment de la dépendance personnelle. Le christianisme, en effet, nous a donné un moyen de développer entièrement le fond de la piété, notre union avec Dieu, la conscience que Dieu est présent en nous. Ce moyen, c'est notre

[1] Nous réunissons ici brièvement les trois phases que parcourut chez Schleiermacher la doctrine de l'immortalité humaine, dans les *Discours*, les *Monologues* et la *Foi chrétienne*.

[2] Voyez son *Abrégé des études théol.* (1811).

accord avec celui en qui la conscience divine s'est révélée, s'est réalisée dans toute sa plénitude, en Jésus-Christ[1]. Par ce moyen, l'apparition du Christ est devenue l'affranchissement, la rédemption du genre humain. L'Église fondée par le Christ n'est pas seulement une communauté où la conscience pieuse s'excite, s'affermit, s'agrandit; mais une réunion de moyens qui servent tous à épurer le sentiment de chacun, en le rendant digne de recevoir celui qui est l'âme de l'Église. Voilà pourquoi cette institution doit être gardienne même des trésors les plus précieux de l'art, fruits ou auxiliaires des plus hautes inspirations.

Comme théologien, on le voit, Schleiermacher s'attache à rapprocher le christianisme de l'esprit moderne, tantôt en incorporant au dogme chrétien des éléments philosophiques, tantôt en essayant d'aplanir les difficultés qui séparent l'orthodoxie et le rationalisme. Il voulait noblement allier l'antique et éternelle substance de l'Évangile avec les résultats, avec les exigences de la science actuelle; ou revêtir les vérités fondamentales, communes aux églises chrétiennes, d'une forme invulnérable aux objections de la critique la plus sévère. Convaincu, non-seulement de l'unité de la nature humaine, mais de sa parenté primitive avec la nature divine, il désirait fonder l'harmonie de la spéculation libre avec la foi chrétienne sur l'harmonie même qui régnait entre les deux natures du Christ, et qui continue à régner entre les deux éléments de son Eglise, entre l'élément fini et l'élément infini.

[1] Voyez *La foi chrétienne*, 2e édit. (1830.)

Que cette *théologie du sentiment* ait été poussée trop loin par plus d'un disciple, on le comprend; qu'elle ait été violemment attaquée, on le conçoit encore. Au reste, c'est à Berlin même qu'elle dut rencontrer un de ses adversaires les plus rudes. Hegel ne pouvait pas lui pardonner cette maxime capitale: Plus je me sens dépendant de Dieu, plus je me sens sauvé. « D'après cela, disait-il, le meilleur chrétien serait le chien; car il a le sentiment le plus vif de sa dépendance, et il éprouve même les émotions du salut, quand sa faim est apaisée par l'os qu'on lui jette[1]. » C'est le sentiment de l'indépendance qu'oppose Hegel. C'est l'esprit libre, ce n'est pas le cœur esclave, qui est religieux. L'esprit libre peut seul s'élever à Dieu, qui est esprit et liberté... Il est vrai que Schleiermacher réduisait trop le sentiment de la liberté à la possession, presque négative, de soi-même, à l'effort jaloux de se maintenir soi-même comme tel. Il s'exposait donc, à quelques égards, à l'objection que le péché seul cause notre sentiment de dépendance envers le souverain moral; et qu'ainsi, avec la diminution successive du péché, la piété disparaîtrait, si elle n'avait d'autre racine que le sentiment de la dépendance. Mais il est visible aussi qu'il y a sur ce point quelque malentendu. Schleiermacher prenait le mot de dépendance dans une double acception. La dépendance est servile, fatale, quand elle coexiste avec le sentiment de l'imperfection morale. Elle se change en une soumission filiale, en obéissance d'amour, à

[1] Voyez M. Rosenkranz, *Vie de Hegel*, p. 346 sq.

mesure que le perfectionnement spirituel, anéantissant l'égoïsme, laisse paraître et dominer, au lieu du *moi* borné de l'individu, le *moi* souverain de la Divinité, la volonté parfaite. De la sorte la dépendance d'une âme absolument unie à Dieu ne diffère plus de la liberté supérieure, de la pleine liberté des *enfants de Dieu*.

Quoi qu'il en soit, la théorie qui porte le nom de Schleiermacher eut un double avantage. D'abord, elle fut un progrès, par comparaison à celle de Rousseau et de Jacobi; puis, une utile réclamation contre l'idéalisme prétendant emprisonner la vie religieuse dans des formules abstraites. Schleiermacher, en effet, n'exclut ni la pensée, ni la volonté; ni la science, ni l'action. Le sentiment, qu'il regarde comme leur médiateur, se sert de toutes ces puissances. La dialectique elle-même n'est qu'une suivante de la religion, en faisant voir que nul mouvement réfléchi ou spéculatif ne suffit pour nous mettre en rapport vivant avec l'être absolu. Toutes nos idées pures, telles que « substance infinie, Absolu, unité suprême, identité du réel et de l'idéal, » sont des types métaphysiques, des notions sans véritable réalité : pour prendre un sens, elles ont besoin d'être vivifiées par le sentiment du Dieu présent en nous. Les lois de la conscience morale réclament elles-mêmes l'action de ce sentiment, pour être transformées en émanations de la volonté divine, comme les conceptions ontologiques sont changées en émanations de la pensée divine. Ces idées, ces lois, sous l'influence du sentiment, deviennent des états personnels, quelque chose de vivant. Séparées du sen-

timent, elles sont incapables de nous donner une notion exacte et complète de la Divinité. Cette notion, on ne peut l'avoir qu'en possédant, au fond de sa conscience, l'être même qu'elle exprime, l'être dont la conscience se sent dépendre immédiatement et personnellement. C'est pourquoi, si l'on veut faire connaître Dieu, il ne suffit pas d'enseigner comment il faut le concevoir, ou même le vouloir. On doit commencer par le faire vivre en soi, par faire sentir sa présence toute-puissante [1]. En combattant les prétentions de l'idéalisme absolu, en n'admettant pas que l'ontologie puisse arriver jusqu'à Dieu, que la pensée puisse à elle seule pénétrer et embrasser le tout; en soutenant que la Divinité, quoique l'idée en soit présente à tout acte de la pensée, à tout mode de certitude, aussi bien que dans le serment [2], est pourtant placée dans une sphère inaccessible à la dialectique, Schleiermacher provoqua une opposition des plus ardentes, mais par là même servit grandement l'humanité.

Si les métaphysiciens blâmaient Schleiermacher, soit d'avoir contesté à la pensée pure la puissance d'atteindre complétement Dieu et le monde; soit d'avoir attribué au sentiment ce qu'ils accordaient uniquement à la raison; soit même d'avoir cherché l'absolu, non pas dans la nature identifiée avec l'histoire, mais dans une région transcendante, qui pénètre et influe en même temps dans la nature et dans l'histoire; des esprits plus pratiques n'hésitaient pas à le

[1] Voyez après la *Dialectique*, le livre de la *Foi chrétienne*.
[2] *Dialectique*, § 154, 214.

qualifier de panthéiste. Ce reproche, à la vérité, se pouvait fonder sur les traces de naturalisme que présentent les premiers ouvrages de Schleiermacher, ceux où Dieu ressemble parfois à l'âme de l'univers, à cet agent mystérieux qui se révèle dans l'individu, par l'individu, et qui peut en effet s'assimiler au grand tout. Mais, pour peu que l'on soit juste, on avouera que Schleiermacher ne cessait pas de modifier ce point de vue, de l'épurer et de l'agrandir, par tous ses travaux successifs de dialectique et de morale, et spécialement dans ses études sur la foi chrétienne. Les heureux changements éprouvés par sa doctrine sur l'immortalité de l'âme, sont un exemple de ce progrès incontestable. Au surplus, Schleiermacher proteste qu'il est *monothéiste*. Il sent, il croit que toutes les choses finies dépendent absolument d'un seul être suprême et infini. Il se déclare ouvertement contre le panthéisme [1]. La croyance en Dieu lui semble placée en dehors des notions qui constituent l'ensemble des sciences. Ne faire de Dieu que l'idée la plus haute, ou le sujet le plus éminent, c'est-à-dire la force la plus générale, c'est, dit-il, confondre ce que la pensée peut concevoir de plus élevé avec ce qui ne peut plus être conçu du tout. La notion de Dieu et la notion du monde ne sont ni identiques, ni opposées; elles sont corrélatives. Nous ne pouvons, ni les concevoir séparément, ni les identifier ensemble. Nous devons donc regarder la relation qui les unit comme une *existence connexe*, que nulle intel-

[1] *Dialectique*, § 183 sqq.

ligence ne saurait définir exactement, nulle parole exprimer complétement.

Ce qui achève de montrer que Schleiermacher n'est pas panthéiste, c'est d'abord l'effort que fait toute sa philosophie, pour conserver partout l'individualité du *moi*, pour la développer au moyen de l'univers entier. C'est en second lieu le rang éminent, l'espèce de suprématie, que Schleiermacher accorde à la morale. A ses yeux, en métaphysique même, le principal est le bien souverain. Tel idéal de la vie humaine dans toutes ses directions, ou bien tel idéal de moralité accomplie, d'humanité achevée, tel système général de philosophie. La morale devient ainsi, non pas seulement une pierre de touche pour la spéculation, mais sa source secrète et son réel arbitre. Il n'en pouvait être autrement chez un philosophe qui mettait la tâche capitale de la science à cultiver l'homme libre et intérieur, la personne véritablement spirituelle. Le devoir des devoirs, notre destination commune, ne lui pouvait être que ceci : afin de mieux devenir soi-même, entrer avec ses semblables en communauté d'existence, bien qu'en restant soi-même; se livrer tout entier à la société, avec la seule réserve de sa liberté, ou s'assimiler toutes choses sans préjudice de la liberté d'autrui, de l'intérêt universel, de la loi du monde moral... Comment des principes pareils pourraient-ils s'accorder avec le fatalisme, avec le panthéisme?

CHAPITRE II.

ESCHENMAYER, TROXLER, J.-J. WAGNER ET KRAUSE.

> « Ma philosophie commence là où finit celle de Schelling. » ESCHENMAYER.
>
> « Il s'agit de déterminer ce qu'est l'homme caché en Dieu, c'est-à-dire la conscience primitive et parfaite. » M. TROXLER.
>
> « Wagner — eût voulu jeter la philosophie dans le même moule que la géométrie. » M. BARCHOU DE PENHOEN.
>
> « Le système de Krause est une synthèse dans laquelle, profondément modifiés, se coordonnent les systèmes divers qui se sont produits depuis Kant. » M. BOUCHITTÉ.

Les philosophes dont nous venons de rappeler les doctrines aspiraient tous, tantôt à combler les lacunes, à corriger les défauts qu'offraient les systèmes de Fichte et de Schelling; tantôt à neutraliser ce qu'avaient d'exclusif l'*égothéisme* de l'un et le *panthéisme* de l'autre; d'autres fois à concevoir l'identité du réel avec l'idéal d'une manière plus spirituelle, plus religieuse, en subordonnant la nature à l'esprit, ou en transformant toute théorie sur la liaison du monde avec Dieu en telle ou telle sorte de mysticisme plus ou moins chrétien.

Cependant, d'autres essais encore furent tentés,

pendant quarante ans, pour réformer, ou pour continuer avec indépendance la *philosophie de l'identité*. Nous voulons parler de quelques sectateurs de Schelling, devenus infidèles, ou appliqués à dépasser leur ancien maître, en le combattant diversement, en donnant à ses vues, soit un autre fondement, soit une autre méthode, soit une autre fin. Les penseurs de cet ordre pouvaient passer pour des adversaires, autant que pour des partisans du métaphysicien de Munich. Ils abondent encore, et ce n'est pas chose facile de choisir parmi eux. Qu'il nous soit permis de mentionner seulement Eschenmayer, Troxler, Wagner et Krause. Si les deux premiers travaillent à redresser la spéculation au moyen de la psychologie et de l'anthropologie, les deux autres tâchent de rapprocher la doctrine commune des données du bon sens, des besoins pratiques, des tendances matériellement positives de notre temps. Autant Eschenmayer et Troxler sont ramenés, par leur génie et par leurs desseins, aux *philosophes du sentiment*, à Hamann, à Jacobi; autant Wagner et Krause inclinent aux procédés mécaniques, à un esprit à la fois mathématique et réglementaire, qu'ils voudraient transporter de la science dans la société, ou de la physique dans la morale.

Charles-Auguste Eschenmayer, né en 1770, dans le royaume de Würtemberg, et depuis 1811 professeur à Tubingue, avait de bonne heure été attiré à Schelling. Mais presque en même temps il avait déclaré que la philosophie de la nature ne pouvait le satisfaire en tout ce qui concerne la liberté; et qu'il ne sau-

rait jamais chercher, « ni dans la nature, ni dans l'esprit fini, celui qui créa la nature et l'esprit fini, pour que l'Auteur ne fût pas confondu avec l'ouvrage qu'il a librement produit[1] ». Cette sphère de l'esprit infini, devant laquelle la philosophie doit s'arrêter, Eschenmayer la place au-dessus, au delà des puissances de la raison. La raison peut s'élever jusqu'aux « choses éternelles; » mais arrivée là, elle reconnaît son impuissance, et fait place à la *foi*, à la *non-philosophie*. Celle-ci est seule capable de transporter l'âme dans un monde supérieur aux choses éternelles et absolues, dans ce « monde bienheureux, où séjourne le souverain bien, la *béatitude*[2] ». Il y a donc pour la science un objet absolu, le principe auquel aboutissent toutes nos études, que cherchent les élans de la sensibilité et que proclament les lumières de la raison. Mais il y a aussi un autre absolu, qui est inaccessible à la science : c'est celui que la foi pressent, que la piété entrevoit ou possède par anticipation. Le Dieu que nous adorons avec le peuple, n'est pas une idole de l'entendement, un idéal de la raison, une production monstrueuse de la spéculation; c'est la Divinité qui se révèle à nous immédiatement[3]. Néanmoins Eschenmayer, malgré cette opposition entre le monde actuel ou fini et le monde transcendant, admet pour le monde

[1] Eschenmayer, *La philosophie dans son passage à la non-philosophie* (1803).

[2] *Seligkeit*, expression mise à la mode par Fichte, Schelling et Solger, et que devaient affectionner les spiritualistes, à cause de sa parenté avec le mot qui signifie âme, avec *Seele*.

[3] Voyez *La philosophie dans son passage à la non-philos.*, § 95 sqq.

présent une âme universelle, dont notre raison est une copie, et dont la nature et l'histoire sont les miroirs animés, l'une dans l'espace et dans le repos, l'autre dans le temps et dans l'action [1]. Mais ce qui tourne son système en une sorte de psychologie métaphysique ou théologique, c'est qu'il concentre dans le *moi* toutes les copies, tous les reflets de l'âme universelle. Le *moi*, qui connaît le vrai, qui sent le beau, qui veut le bien, est l'empreinte vivante du Tout. L'*individualisme*, voilà le thème de toutes les recherches à venir [2]. C'est donc du *moi* qu'il s'agit de procéder, quand on veut réduire en système l'ensemble des choses. De la sorte on découvre que le monde extérieur n'est qu'une image de l'esprit humain, que tous les phénomènes de l'univers reproduisent les modes, les proportions, les phases de notre âme. Les lois de la pensée, se réfléchissant dans les lois du mouvement, représentent la manière dont pense la nature, sa logique. Les formes de la vie expriment, réalisent matériellement la beauté de nos sentiments; et ce que la volonté engendre dans la sphère intérieure se produit, sur la scène extérieure, comme action, comme événement. En vertu d'une harmonie préétablie, tout ce qui est inné à notre esprit se trouve aussi, d'une manière cachée, dans les faits ou existences du monde sensible. Notre faculté de connaître le vrai correspond aux lois physiques, la puissance de sentir le beau se rapporte

[1] Voyez son *Introduction dans la nature et dans l'histoire*, T. I (1806).
[2] *Ibidem*, vers la fin.

aux lois de l'organisme, les caractères de la volonté se traduisent en lois de l'histoire [1].

Si Eschenmayer fonde ou règle sur la psychologie toutes les sciences possibles, il y assied particulièrement la morale, c'est-à-dire l'étude qui apprend, selon lui, à soumettre le vrai, le beau, le bien même, au principe libre de la volonté; et qui aboutit naturellement à l'adoration d'une volonté suprême, de Dieu. Les travaux qui ont pour objet le vrai, le bien et le beau, nous adressent finalement tous à un être absolument certain. Les preuves de l'existence d'un tel être, dit Eschenmayer, forment une série de témoignages respectables, mais dont l'utilité est à peu près négative [2]. Il y en a huit : raisonnements logiques et physiques, esthétiques et téléologiques, moraux et historiques, psychologiques et ontologiques. Les sept premiers ne garantissent aucune réalité objective. Le dernier genre pose l'absolu de la science, mais non pas l'absolu de la foi, qui seul est Dieu. Il ne reste ainsi qu'une démonstration convaincante, celle qui découle de la nature de la foi, de la toute-puissance de la révélation même. Le fait de la conscience, de la croyance instinctive, le fait de cette espérance universelle que la vertu sera récompensée, l'établissement du christianisme, la réalité *pneumatique* d'un commerce supérieur avec les esprits, tous ces faits attestent que Dieu se révèle immédiatement dans la foi. Le « rationalisme » sert donc à bannir de la religion et de Dieu

[1] Eschenmayer, *Psychologie* (éd. IIe, 1822), § 409 sqq.
[2] *Philosophie de la religion*, T. I (1818).

les notions inférieures et purement humaines : il épure l'idée de Dieu. Mais en prenant cette idée pour la Divinité même, il confond le rayon solaire avec le soleil. Le complément positif dont il a besoin, c'est au « mysticisme » qu'il le demandera. Si, par le rationalisme qui cherche le vrai, notre connaissance peut s'élever jusqu'à la région des choses saintes ; cette région ne s'ouvre que par le mysticisme au sentiment et à la contemplation du beau. Ici, Eschenmayer considère l'homme dans un double rapport, d'une part avec ce qui n'est pas naturel, avec ce qui est monstrueux ; d'autre part avec ce qui est surnaturel[1]. L'opposition entre le profane et le saint, entre le démoniaque et l'angélique, n'est qu'une variante de l'antithèse entre la *non-nature* et la *sur-nature*. Apparitions des esprits, phénomènes du magnétisme et de l'électricité, phénomènes mystérieux de tout genre, particulièrement relatifs aux maladies du système nerveux, tout cela sert au théosophe de Tubingue, pour distinguer entre un mysticisme physique qu'il déclare extravagant, et une mysticité idéale, qu'il prise fort et qu'il autorise des noms de Swedenborg et de Jacob Bœhme. Cependant, au-dessus du mysticisme, comme du rationalisme, il place le *supernaturalisme* ; état religieux qui correspond au bien, à la volonté, à l'histoire régie par la Providence. C'est une troisième phase de la piété, qui a pour caractère de se défier de sa puissance propre et d'aspirer ardemment à ce que Dieu lui-même a révélé.

[1] *Unnatur* et *Uebernatur*. Voyez le tome II de sa *Philosophie de la religion* (1822).

C'est la forme véritablement chrétienne de la foi, et qui se développe spécialement par l'influence régénératrice de l'Évangile[1].

Vers la fin de sa vie, Eschenmayer céda de plus en plus aux rêveries, aux visions d'un mysticisme exalté, souvent apocalyptique. La fameuse prophétesse de Prevorst lui semblait alors plus capable d'éclaircir les mystères de la vie intérieure que toute science, non pas seulement réfléchie et pieuse, mais fondée sur l'interprétation orthodoxe de la Bible même. Mêlant un respect superstitieux pour les magnétisés, pour les somnambules, pour les spectres, à une haine véhémente contre certains théologiens révolutionnaires, contre les *Judas modernes*[2], tels que le docteur Strauss et d'autres Hégéliens, il eût volontiers fait rendre, en faveur de l'existence de Satan, un décret pareil à celui où Robespierre avait consacré l'existence de Dieu. En 1836 il quitta sa chaire, pour vivre dans la retraite, ou plutôt, dans une union plus étroite, plus assidue avec les esprits. La mort le surprit le 17 novembre 1852, occupé d'expliquer par l'*ordre invisible* la constitution de l'univers visible.

Le philosophe cité après lui, le philosophe le plus éminent qu'ait produit la Suisse allemande, M. Troxler, vit encore. Né en 1780 dans le canton de Lucerne, d'abord élevé par les jésuites, puis poussé dans une voie tout opposée par l'étude de ses plus illustres compatriotes, par Alb. de Haller, Iselin, Lavater, Jean de

[1] Voyez le tome III de la *Philos. de la relig.* (1824).
[2] Voyez son *Ischariotisme de notre temps* (1835).

Müller, non moins que par J.-J. Rousseau et Pestalozzi, il finit par suivre à Iéna Schelling et Hegel. L'exercice de la médecine, à Lucerne et à Vienne, ne l'empêcha pas de publier d'importants ouvrages de philosophie, rattachés dans l'origine à une théorie sur la vie, à la *biosophie*[1]. Inquiété plusieurs fois pour des motifs politiques, il professa dans différentes universités, particulièrement à Bâle. Depuis 1834, c'est à Berne qu'il enseigne la philosophie, avec un talent et une autorité que ses antagonistes si divers ne sauraient contester sérieusement.

Autant Eschenmayer s'appuyait de la psychologie pour maintenir l'existence distincte d'un Dieu supérieur à la science; autant M. Troxler emploie l'anthropologie, l'*anthroposophie*, à démontrer qu'il existe entre l'humanité et la Divinité une liaison pareille à celle qui s'est accomplie en Jésus-Christ. C'est dans la conscience, dans la sensibilité[2], dans l'instinct accompagné d'un sentiment immédiat, qu'il fait résider la source une, le centre invariable de la connaissance et de la certitude humaine. Voilà pourquoi il montre tant d'attachement pour Jacobi. Hormis Malebranche et Jacobi, pense-t-il, tous les philosophes, depuis Descartes jusqu'à Hegel, ont été dualistes[3]. Or, la véritable philosophie exige l'unité de savoir. Prouvons que la suprême énergie de l'homme, sa force centrale,

[1] *Éléments de la biosophie* (1807).

[2] *Gemüth.* Voyez ses *Vues sur la nature de l'homme* (1812); et sa *Métaphysique* (1828).

[3] Voyez ses *Leçons de philosophie* (1835), leçon IV.

n'est autre chose que l'unité primitive, que l'unité divine, se révélant progressivement à la conscience humaine. L'âme et le corps, l'esprit et la chair, l'homme intérieur et l'homme extérieur ne sont que des expressions graduelles, des degrés de cette unité. Pour connaître l'univers qui entoure l'homme, ne faut-il pas avant tout approfondir l'homme même? L'univers n'ayant conscience de lui-même qu'au sein de la nature humaine, les lois de cette nature ne sauraient différer des lois de l'univers. Par la réflexion, nous nous élevons au-dessus des sens, au-dessus de l'instinct antérieur aux sens[1], et nous arrivons à saisir le développement interne des choses, et non pas uniquement leurs manifestations extérieures. Néanmoins, la réflexion n'est qu'un degré intermédiaire, pour monter à une connaissance supérieure, où l'âme contemple le monde transcendant et divin, aussi directement qu'elle pénètre, par l'instinct, dans les régions obscures du monde animal et inférieur. Parvenu à cette phase sublime de la conscience immédiate, le *moi* n'aperçoit plus d'opposition entre l'esprit et le cœur : aussi pourrait-on l'appeler *surnaturelle*, si les choses surnaturelles n'étaient pas naturelles à l'homme, si rien d'humain pouvait exister sans le concours d'un élément divin[2]. Lorsque notre être s'élance ainsi au delà des domaines où l'âme combat le corps, il touche au terme de son développement véritable, il retourne à Dieu, il épouse la religion primitive, la vérité qui le fait vivre

[1] *Nihil est in sensu quod non ante fuerit in instinctu.*

[2] *Métaphysique*, p. 270 sqq.

et penser en Dieu. De même que l'homme, du côté de l'existence physique, sent les lois de la *substantialité* et de la *causalité*, *entes et vires*, agir comme autant de nécessités naturelles ; de même il voit, du côté de l'existence spirituelle, l'ordre se prononcer avec un caractère analogue à ces lois, avec le caractère de l'*idéalité* et de la *finalité*. Le règne de Dieu n'est autre chose que cette nature à la fois humaine et divine, qui se fait jour dans la *croyance* et dans la *conscience morale*, et qui devient *vue* et *sagesse* en se perfectionnant. La religion, ce sacrement primitif de l'humanité, est un mariage conclu de toute éternité entre l'élément divin et l'élément humain. Aussi n'y a-t-il qu'une seule religion, dont le christianisme est l'expression la plus achevée [1]. Toute morale doit être empreinte de l'esprit chrétien, et dirigée vers l'accomplissement des fins proposées par l'Évangile [2]. Troxler n'hésite pas à combattre les détracteurs du christianisme, si nombreux même parmi ses amis politiques ; et en blâmant Henri Heine, il s'expose à passer pour un adorateur mystique du Christ. Aux « hommes libéraux » il ne cesse pas de rappeler que la liberté politique ne saurait fleurir sous l'empire d'un système qui nie la véritable personnalité, l'immortalité individuelle, et surtout la possibilité que Dieu s'incarne dans une personne humaine.

Par ses doctrines morales et religieuses, Troxler se rapprochait donc des idées qui occupent M. de Schelling, depuis qu'il consacre ses plus fortes méditations à

[1] *Métaphysique*, p. 290 sqq.
[2] *Leçons de philosophie*, leçon XIV.

la nature et aux effets de la liberté divine. Suivant un chemin contraire, Jean-Jacques Wagner outrait de plus en plus le formalisme panthéiste, que renfermait primitivement la philosophie de l'identité. Cependant on a quelquefois rangé dans une même classe Wagner et Troxler, parce qu'ils assimilent les lois de l'âme à celles du monde, les règles de la pensée aux principes du mouvement physique ; et surtout parce qu'ils font parcourir quatre phases au développement de toutes choses. Mais, même sur ce dernier point, l'analogie n'est que partielle ; et Troxler a raison de soutenir que sa division quadruple, sa *tétractys*, diffère autant du *quaternaire* de Wagner que du *ternaire* de Baader. Ces deux derniers types, dit-il [1], sont de véritables triades, qui paraissent des tétrades, parce que le terme central y est doublé. Troxler regarde en effet comme condition primitive de tout rapport possible la relation, qui devient successivement formelle, modale, quantitative et qualitative. Se déterminer soi-même, déterminer, être déterminable, être déterminé, sont quatre moments qui s'unissent, non pas en se coordonnant, mais en se croisant. Dans l'homme, par exemple, l'âme et le corps, l'esprit et la chair, sont quatre termes contraires, qui se croisent de manière que l'âme et le corps, en rapport de réciprocité, viennent se placer entre l'esprit et la chair, dont le lien est un rapport de causalité. Pour Wagner, la *loi du monde*, ce type pur des idées et des constructions abstraites à

[1] *Métaphysique*, p. 284.

la fois et naturelles, détermine aussi quatre moments, à savoir : l'unité primitive, l'unité qui reçoit une autre unité par opposition (*duplicité*), et l'unité pleinement rétablie. Ce sont principalement les problèmes religieux qui séparent ces deux théoriciens ; et pouvait-il en être autrement ? Wagner attache autant de prix au calcul, à la réflexion, à l'élément impersonnel ou mathématique, que Troxler en met à l'élément instinctif, immédiat, individuel. Wagner considère comme nulle la personnalité, sa liberté et son immortalité : l'organisme total, l'univers, l'État, voilà les réalités auxquelles tout doit être sacrifié. Le *Destin* est une de ses expressions favorites. Il croit que tout proclame cette puissance, jusque dans ces mots vulgaires : *Comment vous va*, c'est-à-dire comment vous traite le Destin ? Le panthéisme lui paraît la seule religion universelle et raisonnable, et les Hindous la race qui contemple le mieux l'unité de Dieu. Les dogmes chrétiens lui sont des mythes, qu'il s'agit d'interpréter au moyen du naturalisme des panthéistes.

Ce qui donne à Wagner une physionomie à part, parmi les philosophes de son temps, ce n'est pas son panthéisme ; c'est l'essai de convertir la philosophie de la nature, et avec elle toute science humaine, en une sorte de mathématiques. D'autres avaient appliqué la méthode géométrique à la philosophie, Spinosa au panthéisme même. Mais Wagner ne prétend voir dans une connaissance quelconque qu'une formule mathématique, que la réalisation d'une loi ou d'un rapport arithmétique. C'est cette tendance, véritablement étrange au XIXe siècle, qui l'a fait surnommer le Raymond Lulle de l'*identisme* schellingien.

Jean-Jacques Wagner était né six jours avant Schelling, le 21 janvier 1775, dans la même contrée, à Ulm. Après avoir étudié ou enseigné à Iéna, à Gœttingue, à Nüremberg, à Salzbourg, il fut appelé en 1803, sur la recommandation de Schelling, à Würtzbourg. Il avait déjà publié plusieurs écrits, mais ne s'était pas encore détaché de son célèbre compatriote. Bientôt il lui reprocha cependant de se perdre dans le néoplatonisme, de concentrer avec Platon l'absolu dans le monde idéal, ou d'exalter l'idéal aux dépens du réel. Selon Wagner, il faudrait placer l'absolu au-dessus et du réel et de l'idéal, et de plus construire la science d'après la loi d'une division par quatre, et non par trois membres. Après cette première séparation, Wagner traita de « fatras scolastique » les études de Schelling *sur la liberté*, et y opposa une *Théodicée*, où le mal se présente comme un dérangement passager des rapports, comme une suite nécessaire de l'obliquité de l'écliptique, et où n'apparaît d'autre liberté que la nécessité qui sait se reconnaître elle-même pour nécessaire. Dans un essai sur la Mythologie des Anciens, la religion de l'Inde est donnée pour la source du culte judaïque ; Abraham, pour un brahmane chassé ; tous les faits merveilleux ou simplement historiques de la vie du Christ, pour une simple imitation des mystères ou des symboles du paganisme, pour un système d'analogies avec la *fable*, de ces analogies qui

avaient tant plu au savant Huet[1]. Cependant, la conception qui remplit son âge mûr l'occupait aussi dès lors : C'est qu'il ne peut y avoir qu'une seule loi qui régisse le monde. Il s'agit de remettre à l'homme l'énoncé de cette loi, afin qu'il ait un type pour toutes les sortes de constructions, une clef pour pénétrer et expliquer la nature entière. C'est cette *philosophie mathématique* qu'il exposa à Heidelberg, puis de nouveau à Würtzbourg. En 1834, il se retira dans le voisinage d'un disciple dévoué, à Nouvel-Ulm, où il mourut le 22 novembre 1841.

Quoique Wagner, dès le début, ne fît autre chose qu'étendre le formalisme de construction contenu en germe dans la philosophie de la nature; il fut, dès le début aussi, en opposition avec Schelling, en enseignant qu'il est impossible d'avoir une connaissance absolue de l'absolu. Aucun *prédicat* de la connaissance ou de l'existence ne saurait atteindre l'absolu. Il faut le présupposer, l'accepter primitivement, il faut poser comme fondement l'idée de la Divinité; mais il faut se garder de vouloir construire cette idée elle-même. Toute science repose sur pareille admission d'un être qui ne peut pas être connu en soi-même, bien qu'il se développe sous deux formes, la nature et l'esprit. La nature, c'est l'absolu sous la forme de l'étendue. L'esprit, c'est l'absolu sous la forme de la connaissance. Les deux formes se développent d'après la même loi, c'est-à-dire d'après une constitution organique, qui veut que les contraires primitifs émanent ou se dégagent de l'absolu, s'opposent l'un à l'autre, enfin se rejoignent et se réconcilient. Cette loi, cette relation fondamentale, Wagner la change en un cadre ou tableau abstrait, en un mécanisme purement formel, qu'il applique en détail à toutes sortes d'études et d'observations. Le point d'où part ce type mathématique, c'est l'essence, la racine absolument interne, la pure possibilité, le sujet qu'il est impossible de connaître en soi : c'est 1. Le terme, c'est le produit externe, le dernier résidu du développement, le moment où le sujet s'éteint sous la forme de phénomène passager : c'est 0. Entre ces deux extrêmes s'étend le développement de deux facteurs, ou bien la dualité procédant de l'unité, c'est-à-dire 2, et la fusion des facteurs dans la vie du développement, c'est-à-dire 3. Ainsi, dans la personne humaine, la *monade* représente le sujet intérieur, le *moi; zéro* exprime le corps, la forme qui s'est fixée; la *diade* rend l'opposition entre le sujet et l'univers, du côté des sens ou de la pensée; la *triade*, la réconciliation du sujet avec l'univers, ou son expansion, du côté de l'instinct et de la volonté. Ces quatre catégories, qui correspondent à la raison, à l'origine, à la cause et à l'effet, constituent pour Wagner, non-seulement une doctrine des nombres et des figures, un symbole arithmétique et géométrique, mais une topique divine, une hiéroglyphique ou kabbale universelle, propre à comparer toutes choses entre elles, à les mesurer, à les représenter les unes par les autres. Les chiffres, les notions, les sons, les

[1] Comparez les *Quæst. Alnetanæ* de Huet avec les *Idées pour une mythologie du monde ancien*, de J.-J. Wagner (1808).

couleurs, toutes les sortes de signes peuvent servir à traduire ce rapport originel, parce que l'absolu même se traduit en toutes choses, à travers les quatre phases, en s'épandant et en se contractant tour à tour. On comprend qu'un pareil formalisme, si solides que puissent être plusieurs des considérations dont il est appuyé, se tourne aisément en jeu arbitraire, en divertissement ingénieux et stérile, surtout lorsqu'il est employé à exposer indifféremment la physiologie ou l'économie politique, la mythologie ou la jurisprudence, les langues ou les sciences exactes. En religion, c'est-à-dire, selon Wagner, dans l'histoire universelle, une telle conception ne comporte que le panthéisme. Voilà pourquoi l'éducation du genre humain commença par le gouvernement des castes sacerdotales, révérant la Divinité à titre d'âme du monde. La théocratie fut la première manière d'organiser la vie des hommes conformément à la loi universelle. C'est dans la théocratie qu'il faut aussi chercher le remède social, quand les États se sont éloignés de cette loi. Mais, entre la théocratie primitive et celle qu'il s'agit de reconquérir, voici une différence : la première, obéissant aux prêtres et aux traditions, avait à redouter la tyrannie militaire; l'autre agit avec conscience sous l'empire de la civilisation générale. La première était cléricale, une hiérarchie; la seconde aura pour souveraine la science, les académies. Le peuple, attiré et conduit par la culture spirituelle, redeviendra un vrai peuple de Dieu, ayant pour chefs les plus sages et les plus purs, ceux qui ont besoin de pratiquer, d'appliquer dans le

détail de la vie la loi du monde, scientifiquement reconnue et religieusement vénérée. Ici la théocratie se confondra avec la démocratie. Un seul Dieu, une seule langue, une seule race, une seule patrie unissent tous les citoyens, et constituent une même nation sous la forme d'un État divin à la fois et populaire [1].

Dans un écrit spécial, publié en 1819 [2], Wagner fit connaître ses vues religieuses avec une franchise qui n'a pas toujours été imitée par ceux qui les ont approuvées, ou renouvelées avec quelques modifications. Dieu, y dit-il, se révèle dans l'homme et dans l'univers. Cette révélation, que la science tâche de comprendre, et l'art de reproduire, dans l'origine ne faisait qu'un avec la religion. L'homme contemplait alors la vérité directement, et savait même influer sur la nature d'une façon qui depuis a passé pour miraculeuse. Lorsque, par la réflexion, il s'éloigna d'une communion si sainte, il donna naissance à deux sortes de profanations, la science et l'art. Dès lors, on vit succéder au panthéisme et à la théocratie le polythéisme et le gouvernement militaire ou laïque : état de corruption que combattirent des réformateurs, tels que Bouddha, Zoroastre, Moïse. Ce fut principalement Moïse qui s'efforça de vaincre le polythéisme par l'adoration d'un seul Dieu. Le mérite des prophètes fut d'étendre l'idée de Jéhovah trop restreinte jusque-là. La vue pure et primitive de Dieu, telle que la prati-

[1] Voyez son livre *De l'État* (1815, éd. nouv. 1848).

[2] *De la religion, de la science, de l'art et de l'État, considérés dans leurs rapports mutuels* (Erlangen, 1819).

couleurs, toutes les sortes de signes peuvent servir à traduire ce rapport originel, parce que l'absolu même se traduit en toutes choses, à travers les quatre phases, en s'épandant et en se contractant tour à tour. On comprend qu'un pareil formalisme, si solides que puissent être plusieurs des considérations dont il est appuyé, se tourne aisément en jeu arbitraire, en divertissement ingénieux et stérile, surtout lorsqu'il est employé à exposer indifféremment la physiologie ou l'économie politique, la mythologie ou la jurisprudence, les langues ou les sciences exactes. En religion, c'est-à-dire, selon Wagner, dans l'histoire universelle, une telle conception ne comporte que le panthéisme. Voilà pourquoi l'éducation du genre humain commença par le gouvernement des castes sacerdotales, révérant la Divinité à titre d'âme du monde. La théocratie fut la première manière d'organiser la vie des hommes conformément à la loi universelle. C'est dans la théocratie qu'il faut aussi chercher le remède social, quand les États se sont éloignés de cette loi. Mais, entre la théocratie primitive et celle qu'il s'agit de reconquérir, voici une différence : la première, obéissant aux prêtres et aux traditions, avait à redouter la tyrannie militaire; l'autre agit avec conscience sous l'empire de la civilisation générale. La première était cléricale, une hiérarchie; la seconde aura pour souveraine la science, les académies. Le peuple, attiré et conduit par la culture spirituelle, redeviendra un vrai peuple de Dieu, ayant pour chefs les plus sages et les plus purs, ceux qui ont besoin de pratiquer, d'appliquer dans le

détail de la vie la loi du monde, scientifiquement reconnue et religieusement vénérée. Ici la théocratie se confondra avec la démocratie. Un seul Dieu, une seule langue, une seule race, une seule patrie unissent tous les citoyens, et constituent une même nation sous la forme d'un État divin à la fois et populaire [1].

Dans un écrit spécial, publié en 1819 [2], Wagner fit connaître ses vues religieuses avec une franchise qui n'a pas toujours été imitée par ceux qui les ont approuvées, ou renouvelées avec quelques modifications. Dieu, y dit-il, se révèle dans l'homme et dans l'univers. Cette révélation, que la science tâche de comprendre, et l'art de reproduire, dans l'origine ne faisait qu'un avec la religion. L'homme contemplait alors la vérité directement, et savait même influer sur la nature d'une façon qui depuis a passé pour miraculeuse. Lorsque, par la réflexion, il s'éloigna d'une communion si sainte, il donna naissance à deux sortes de profanations, la science et l'art. Dès lors, on vit succéder au panthéisme et à la théocratie le polythéisme et le gouvernement militaire ou laïque : état de corruption que combattirent des réformateurs, tels que Bouddha, Zoroastre, Moïse. Ce fut principalement Moïse qui s'efforça de vaincre le polythéisme par l'adoration d'un seul Dieu. Le mérite des prophètes fut d'étendre l'idée de Jéhovah trop restreinte jusque-là. La vue pure et primitive de Dieu, telle que la prati-

[1] Voyez son livre *De l'État* (1815, éd. nouv. 1848).

[2] *De la religion, de la science, de l'art et de l'État, considérés dans leurs rapports mutuels* (Erlangen, 1819).

quait l'Inde, s'était obscurcie et altérée, à travers toutes les variétés du paganisme, jusqu'à l'arrivée de Jésus, cet Essénien choisi qui fit preuve, pour la dernière fois, de la puissance de sentir le tout immédiatement. Grâce à cette puissance, il pouvait établir le royaume de Dieu, qu'avaient annoncé les prophètes. Ramener l'humanité à elle-même, l'affranchir par la possession de soi, voilà le travail accompli par le Christ, travail accompagné du don des miracles, c'est-à-dire d'un commandement absolu, exercé sur la nature entière par la seule raison et la seule liberté. Le christianisme régnera, jusqu'à ce que toutes choses lui soient soumises et que Dieu soit devenu tout en tous. Le culte fondé par Zoroastre était uni à la philosophie, la croyance des Grecs mêlée aux beaux-arts, la religion de Moïse fondue dans l'État. La religion qui porte le nom du Christ, au contraire, est purement religieuse ; elle n'est qu'âme et vie : elle sort de la source même d'où procède toute culture véritable. Le but qu'il faut se proposer, c'est de faire en sorte que la science, la connaissance de la loi universelle, retourne et ramène à l'identité enseignée et pratiquée par la religion primordiale. Alors, reposant sur cette religion, elle aura deux parties, deux côtés, toujours maintenus en équilibre, l'histoire de l'humanité et celle de la nature. Alors elle soutiendra aussi d'autres rapports avec les arts. Des combinaisons intelligentes, une construction méthodiquement réfléchie remplacera l'instinct du génie et ses élans trop souvent aventureux. Ayant pour dernier objet la loi même du monde, la poésie produira une cosmogonie nouvelle, et exprimera sous des formes visibles tous les degrés de la vie invisible de l'univers. Ainsi la *philosophie mathématique*, après avoir changé la croyance en vue distincte, transformera la vie politique en vie religieuse, et organisera une théocratie supérieure, celle de la science et de la sagesse.

Telle était la foi, d'ailleurs très sèchement exposée, de Jean-Jacques Wagner. Si nous l'avons retracée avec quelque étendue, c'est qu'elle a compté et compte encore des partisans nombreux. Non-seulement des disciples avoués, comme Adam, Ditmar, Heidenreich, Kœlle, Kretzschmann, Papius; mais des écrivains, quelquefois rangés sous d'autres drapeaux, s'en rapprochent par des affinités sensibles ou secrètes. Nous citerons, à ce sujet, Ast, Rixner, Kapp, Stuhr, Daumer, et à plusieurs égards l'auteur d'un ouvrage profond, admirablement remanié en France et par là même devenu européen, l'auteur « *De la Symbolique et de la Mythologie des peuples de l'antiquité,* » Frédéric Creuzer.

A plus d'un égard aussi, Wagner pouvait être comparé à Krause, auquel il survécut de neuf ans. Tous les deux se préoccupaient de l'amélioration matérielle et morale de la société, d'une amélioration qu'ils voulaient amener par le progrès de l'instruction et de l'éducation, Wagner au moyen du sacerdoce de la science, Krause à l'aide d'un institut semblable d'abord à la franc-maçonnerie, puis à certaines associa-

tions plus récentes. Tous les deux faisaient des mathématiques beaucoup plus d'état que n'en avait fait l'école pure de Schelling. Ils se rencontraient enfin sur plusieurs points essentiels de morale et de religion. Néanmoins la philosophie de Krause, son *absolutisme*, diffère aussi sur un grand nombre d'articles de l'*absolutisme* de Wagner, particulièrement du côté de la terminologie. Rien de plus bizarre, de plus recherché dans sa bizarrerie même, que le dictionnaire de Krause. Si son exposition manque de goût en général, son lexique est presque monstrueux. Les distinctions subtiles, les vocables baroques des scolastiques pâlissent auprès d'un idiome où des radicaux de pure invention servent à composer des expressions aussi inintelligibles au grand nombre, que longs et complexes en eux-mêmes [1]. Cependant, Krause était après Hegel la tête la plus encyclopédique à la fois et la plus systématique de l'Allemagne moderne ; peut-être avait-il même sur Hegel un avantage considérable, celui de tenir davantage compte des faits, et d'éprouver mieux l'ensemble du système par les données de l'observation.

Charles-Christian-Frédéric Krause, fils d'un pasteur protestant, naquit le 6 mai 1781 à Eisenberg, petite ville dans le duché d'Altenbourg ; et suivit dès 1794 à Iéna les cours de Fichte et de Schelling. Après 1802 il y fit lui-même des leçons de philosophie. Trois

[1] On connaît, par exemple, sa distinction entre l'*Urwesen* et l'*Orwesen*, pour séparer en Dieu l'Être *transcendant* de l'Être *immanent*. M. Erdmann a justement nommé *monstres* des composés tels que *Urwesenmaelgeistmaelleibwesen*.

ans plus tard il s'établit à Dresde, pour se livrer aux études de tout genre jugées nécessaires à son éducation philosophique. A cette époque, pendant qu'il analysait principalement ce qui tient aux beaux-arts, il fut affilié à la maçonnerie, qui lui semblait une ébauche de cette *alliance de l'humanité* [1], à laquelle aboutissaient ses idées de droit et de politique. Dans un écrit sur les francs-maçons, il s'attaquait aux mystères dont on prétendait en environner les maximes et les pratiques : c'est ce qui le fit exclure de l'ordre, et l'exposa peut-être à d'âpres inimitiés. N'ayant pu obtenir la chaire qu'il sollicitait à Berlin, après la mort de Fichte, il fit divers voyages en Allemagne, en France et en Italie, et tenta d'exposer enfin son système complet à l'université de Gœttingue. Des méditations excessives, et d'autres occupations des plus fatigantes, ruinèrent peu à peu sa santé. Des inculpations politiques survenant, il quitta Gœttingue en 1831 pour Munich. Ce fut là qu'il mourut subitement le 27 septembre 1832. Ses nombreux ouvrages sont en ce moment rassemblés, publiés, commentés par ses disciples, dont le plus habile, M. H. Ahrens, en écrivant en français et en enseignant longtemps à Bruxelles, a fait connaître le système de Krause hors d'Allemagne, jusqu'en Italie et en Espagne [2]. Le baron de Leonhardi, qui dirige de Prague même la publication des OEuvres complètes du maître, remplit du plus noble

[1] *Menschheitsbund*.

[2] Voyez aussi l'article judicieux que M. Bouchitté a consacré à Krause dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*.

zèle MM. Leutbecher, Lindemann, Mœnnich, Schrœder, Victor Strauss et d'autres sectateurs non moins distingués.

Le point de vue qu'il occupe, Krause lui-même l'appelle l'*absolutisme*, c'est-à-dire un système qui a l'être absolu pour principe et pour objet. Mais en même temps cette opinion, qu'il prétend partager avec Spinosa et Schelling, avec Wagner et Hegel, il affecte de la distinguer d'une part du panthéisme, et d'autre part du théisme de Jacobi et de Bouterwek [1]. Par *panthéisme* il entend la doctrine selon laquelle Dieu est l'harmonie ou la somme des choses divines. L'*absolutisme*, au contraire, soutient que Dieu est et a toutes les choses finies en lui et sous lui, comme par lui : voilà pourquoi il conviendrait de le nommer, non pas panthéisme, mais *panenthéisme* [2]. Cette manière de voir semble à Krause religieuse par essence, en ce qu'elle fait dépendre toute certitude de celle de l'existence de Dieu, ou plutôt de sa présence. Néanmoins Krause déclare qu'il diffère également de Schelling, en ce qu'il refuse d'identifier Dieu avec l'univers. A l'entendre, le Dieu de Schelling n'est pas *positivement* l'être un et total ; il est *négativement* la simple absence de toute opposition, de toute diversité. Schelling n'exprimerait que l'un des deux termes qu'il s'agit de concilier, la contemplation de Dieu. Krause se propose d'allier l'analyse psychologique du *moi*, de la raison humaine, au principe synthétique de la science,

[1] Voyez son *Absolue philos. de la relig.*, T. I.
[2] Doctrine du Tout-en-Dieu, *All-in-Gott-Lehre*.

à cette contemplation d'un Dieu qui est la raison simultanée du monde, de la nature, de l'esprit, de l'humanité, de tout être enfin, quel qu'il soit. Mais, en réalité, n'était-ce pas là développer les principes mêmes de Schelling, où l'absolu était à la fois la nature dans sa totalité et chaque être dans son individualité, et où l'absolue identité se trouvait placée dans la conscience et la raison? La totalité et l'individualité, Krause les transformait en catégories fondamentales de l'être. L'absolu, par rapport à la totalité, il l'appelait la nature ; il l'appelait la raison, par rapport à l'individualité, à l'unité spontanée ou personnelle ; enfin, l'absolu dans son universalité, il le nommait l'être, l'être *transcendant*, en ce qu'il domine toutes les oppositions, l'être *immanent*, en ce qu'il les pénètre toutes [1].

Voici les traits qui méritent particulièrement d'être signalés en cet endroit. D'abord, le caractère que nous venons d'indiquer : à savoir, que Krause tâche de maintenir à la fois la transcendance de Dieu et son immanence, son éternelle supériorité à l'égard des deux sphères composant l'univers, et sa présence essentielle dans la nature et la raison. En second lieu, l'effort qu'il fait pour unir la méthode analytique et inductive à une exposition synthétique, à une déduction organique. Troisièmement, l'essai de convertir la théologie en *ontologie*, en une théorie de l'*être*, de ses qualités ou conditions essentielles, de ses catégories universelles.

Rien de plus sensé, de plus légitime, que le des-

[1] *Urwesen* et *Orwesen*.

sein de partir de l'observation des objets sensibles et finis, ainsi que de l'expérience de la conscience humaine, pour s'élever régulièrement au principe commun des objets et du sujet, à l'esprit infini. Rien de plus nécessaire ensuite que de descendre de l'idée de Dieu, de son essence et de ses attributs, jusqu'aux êtres finis et matériels ; ou bien, de montrer comment tous les êtres, la nature, la raison, l'humanité, sont contenus et comme organisés dans l'enceinte de la conscience divine. Cette double marche reproduit les mêmes données sous deux points de vue différents, et permet de vérifier l'une par l'autre. L'analyse du *moi* et de ses facultés doit, selon Krause, conduire à Dieu irrésistiblement. Notre être, notre essence qui est unité, identité, totalité ; notre esprit qui est spontanéité et liberté, comme notre corps est totalité et nécessité ; tout cela n'a de fondement réel qu'en un être primitif, en qui ces propriétés diverses ont leur source unique et leur type accompli. Notre faculté de connaître mène à Dieu, puisque, Dieu n'étant pas, nos pensées fondamentales, nos connaissances non sensibles, n'auraient plus ni raison d'être, ni certitude. Notre faculté de sentir aboutit à des sentiments transcendants qui ont pour objet le monde spirituel, la nature, l'humanité, l'infini et l'absolu, c'est-à-dire Dieu, sans lequel ces sentiments sublimes n'auraient plus de fondement. La volonté, qui a pour but final de réaliser d'une manière parfaite la loi suprême du bien, notre destinée, nous révèle également Dieu comme la raison, non-seulement du désir qui pousse notre vo-

lonté vers le bien, mais aussi du bien lui-même. Toutes nos connaissances, toutes nos puissances proclament ainsi l'absolue certitude d'une seule et même idée, de l'idée qui a partout été présupposée tacitement, comme la vraie base de notre activité tout entière, de l'idée de Dieu. *Aussi vrai qu'est Dieu,* voilà la plus solide de nos convictions et de nos assurances. C'est que Dieu est l'être même, non pas seulement l'être primitif, suprême, réel par excellence, mais l'être des êtres, mais *Être*, sans addition d'article, ni d'aucun autre déterminatif[1].

L'analyse fait ici place à une synthèse, à une intuition semblable à celle que Schelling qualifie d'*intellectuelle*, à l'*intuition de l'être*[2]. Une vue si directe de ce qui *est par essence* autorise Krause à définir et la philosophie, et la théologie une contemplation, une théorie de l'être[3]; et à considérer toutes les idées possibles comme autant de parties de l'idée d'être, parties que la science a pour mission de déduire de l'être, puis de coordonner ou de subordonner entre elles. Tel est le motif pour lequel Krause met à si haut prix l'ontologie, et tous ceux des travaux d'Aristote, de Wolf et de Kant, qui regardent les formes éternelles ou les qualités universelles de l'être, les *catégories*.

Dans cette ontologie religieuse, l'*être*, ce premier quelque chose qui est antérieur et supérieur, non-seulement à l'esprit, à la nature et à l'humanité, mais à

[1] *Absolue phil. de la relig.*, T. I.
[2] *Wesenschauung.*
[3] *Wesenlehre.*

l'*être primitif*, est-ce autre chose que ce que Schelling avait nommé le *principe sans principe?* N'ayant point été fait, n'ayant de cause, ni en soi ni hors de soi, étant parce qu'il est, l'Être est Être, *Dieu est Dieu*. C'est de cet axiome que Krause dérive seulement cet autre axiome : *Moi est moi*. L'avantage de la preuve ontologique, dit-il, c'est de montrer qu'il y aurait contradiction à douter de l'existence de Dieu. L'idée de Dieu et l'existence de Dieu se confondent; il n'y a donc nul besoin de les rapprocher par une opération logique, par une argumentation [1]. Comme il n'y a rien hors de Dieu, rien ne saurait être mis au même rang que Dieu, ou présenter les mêmes caractères. D'un autre côté, comme l'analyse du *moi* nous a fait connaître, d'abord l'*être primitif*, puis l'*être*, nous pouvons de même nous élever des propriétés du *moi* aux qualités de l'*être*. Ces qualités peuvent seules constituer le type idéal des propriétés du *moi* et des autres êtres. Or, les qualités fondamentales de la Divinité ne sauraient différer des pensées suprêmes, par lesquelles on connaît Dieu, c'est-à-dire des catégories. D'après Krause, le tableau de ces essences, ou conditions universelles, transportées à Dieu, est le suivant. L'essence en Dieu, c'est la divinité. L'unité en Dieu se présente comme spontanéité, ou *séité* [2], et comme totalité; et ces deux modes, en se réunissant, composent un *être d'harmonie*. Ainsi, dans ses rapports avec lui-

[1] Voyez ses *Leçons sur la connaissance*, p. 434 sqq. et son *Syst. de la philos.*, p. 15.

[2] *Selbheit*, *séité*, et non pas *aséité*, ou indépendance.

même, Dieu est une harmonie parfaite, une identité de soi-même avec le tout, une unité d'absolu et d'infini. Comme l'unité d'essence se compose de deux éléments, la *séité* et la *totalité*, de même l'unité de forme résulte de deux dispositions : la *direction*, qui est un retour du *moi* sur lui-même, lui donnant la conscience de soi; et l'extension ou la *contenance*, par laquelle le *moi* se saisit comme total. En Dieu, le rapport de soi sera le rapport de son essence avec ses attributs, ou sa personnalité. L'Être est seul pour soi et pour soi seul; il est infini et indépendant, il atteint et contient tout ce dont il est la raison; il est donc présent par son essence dans tous les êtres, ou tous les êtres lui sont présents. Se possédant seul lui-même par son essence, ayant une conscience parfaitement heureuse de lui-même, il embrasse toute son essence par la *direction* sur lui-même, et embrasse tous les ordres d'essences par la *contenance* qu'il remplit. Dans l'ordre de la pensée, ces deux attributs constituent l'omniscience; dans l'ordre du sentiment, l'amour sans bornes. C'est là ce que Krause appelle la personne infinie; en ajoutant toutefois que l'on ferait mieux d'écarter le mot de *personne*, qui entraîne des notions inexactes, indignes de la Divinité [1]. Enfin les deux unités, celle d'essence et celle de forme, composent ensemble l'*existence*. Mais l'existence elle-même revêt trois modes : la variation, la vie et la liberté. La variation, ou le temps, ne peut affecter l'immuable fond de l'être : Dieu est éternel,

[1] *Système de logique* (éd. 11e), p. 143 sqq. *Philosophie du droit*, p. 30 sqq.

son absolue puissance exclut toute limite. La vie est l'union de l'être immuable avec la formation temporaire, c'est-à-dire l'union du principe d'essence avec le principe de forme. Cette union suppose une unité qui la domine, qui la rende possible : Dieu est cette unité. Dieu est donc plus que la vie, il est la source inépuisable et la raison suprême de toute vie. Source de la vie, il contient la vie de l'être primitif, puis celle de l'univers. La volonté, la tendance qu'éprouve un être à réaliser son essence, à égaler d'autres êtres ou à s'y unir, est absolument libre chez Dieu. Éternellement supérieure à toute condition, toujours capable de faire entrer l'éternité dans la réalité de la vie, l'harmonie dans la diversité des choses, et d'atteindre ainsi la fin absolue de son essence, le bien et le beau, la liberté divine est à la fois bonté parfaite et beauté achevée, la pleine et pure expression de son existence *suressentielle*.

Après avoir déterminé *ontologiquement* la nature de Dieu, Krause en déduit le rapport de Dieu avec les différentes classes d'êtres. Le mot d'univers qui embrasse l'esprit, la nature, l'humanité, exprime tous les ordres d'existences, où Dieu répand sa vie et réfléchit son image. La *cosmologie* tient à la *théologie* directement, ou par le lien de l'*ontologie*. Elle se divise à son tour en trois parties : la psychologie, la philosophie de la nature, et l'anthropologie, laquelle résume celles-ci harmoniquement. Ce qui caractérise également ces sciences, c'est qu'elles ont pour objet des êtres réels et substantiellement distincts; tandis que

les mathématiques, la logique, l'esthétique, la morale et le droit s'appliquent aux propriétés et aux formes des êtres.

Pour comprendre la relation établie par Krause entre Dieu et l'univers, il faut se souvenir qu'il met une différence entre l'être des êtres, absolument pur et en soi, et l'être primitif, celui dont la vie pénètre l'univers. Probablement cette distinction n'a d'autre but que de servir à concilier l'immutabilité de l'être infini avec l'infini qui meut les choses finies; ou, pour parler avec Spinosa, à faire passer de la *nature naturante* à la *nature naturée*. Ce n'est pas l'*Être*, c'est l'*être primitif* qui, par ces deux attributs essentiels, la *totalité* et la *séité*, est la racine ou la cause commune, et de l'esprit et de la nature, c'est-à-dire de deux effets éternels, de deux parties internes de l'être, dont l'une a aussi pour propriété la totalité, et l'autre la séité. Autant la spontanéité et la réflexion se manifestent tour à tour dans l'esprit, autant la continuité et l'enchaînement se manifestent dans la nature. Cependant la nature elle-même montre, en une moindre mesure, une certaine spontanéité; et l'esprit, tout spontané qu'il est, aspire de son côté à un ensemble, à l'unité de la connaissance. Dans le double domaine de l'art et de la science, il est aisé de constater ce mélange inégal de *totalité naturelle* et de *séité spirituelle*. Ce mélange, cette fusion n'atteste-t-elle pas la présence simultanée de Dieu dans l'esprit et dans la nature? L'une et l'autre sphère a besoin de cette présence. Sans elle, les trois mouvements de la raison, la thèse,

l'antithèse et la synthèse, l'harmonie de l'infini et du fini, sous la forme une de l'idéal, tout serait inexplicable. Le concours de Dieu est tel que le savant et l'artiste sont plutôt les coopérateurs de Dieu. La manière dont Dieu pénètre la nature, dont il est l'âme, dont il constitue l'éternelle productivité, dont il dirige les procès dynamiques, dont il organise les puissances et les degrés, les règnes et les sphères de tout genre, les mouvements de révolution, de rotation, de circulation; cette manière si multiple, non-seulement forme une parallèle avec l'évolution des lois de la raison, mais ne diffère guère de la façon dont Oken et Blasche justifient leur naturalisme rigoureux.

De l'union de la nature avec l'esprit résulte un *être d'harmonie*, l'humanité. Celle-ci est la synthèse la plus parfaite de tous les éléments de l'univers. En elle s'allie ce qu'il y a de plus intime dans l'esprit à ce qu'il y a de plus élevé dans la sphère animale. L'humanité est une : elle n'embrasse pas seulement tous les hommes vivant individuellement sur la terre, mais tous ceux qui peuplent les autres parties du système solaire, et même tous les corps célestes.

Le rapport spécial de l'être primitif avec l'humanité occupe singulièrement Krause. Aussi présente-t-il sa *philosophie de la religion* comme le complément et le fondement à la fois de la psychologie et de la philosophie de la nature, ainsi que de l'anthropologie [1]. De même que la vie de l'être primitif circule

[1] Voyez sa *Philosophie de l'histoire*, p. 430 sqq.

dans ses parties internes et éternelles, dans la raison et dans la nature en général, de même elle anime la vie partielle de la nature et de la raison. Il se forme ainsi entre Dieu et l'homme une vie mutuelle, par laquelle chaque individu représente l'image de Dieu, et dans laquelle Dieu contemple l'histoire de sa propre vie. C'est au moyen de ce commerce intime avec Dieu que l'homme remplit sa destination. La religion humaine est l'union de notre vie avec la vie de Dieu, avec une vie où Dieu constitue la pensée, la sensibilité, la volonté des êtres finis. L'activité de l'homme s'élève, à proportion que l'activité divine s'y abaisse. Si l'homme conserve de la sorte son existence en Dieu, il quitte d'un autre côté la fausse indépendance de l'individualisme. Cette vie en Dieu apparaît dans nos facultés et leurs opérations. Toute notre existence religieuse est une action en Dieu, une contemplation de l'être des êtres. Ce qui convient à l'individu s'applique aussi à l'association. Toutes les réunions humaines ont pour base ou pour but une alliance avec Dieu, une société dont l'église actuelle n'est qu'un faible commencement, et qui, dépassant les limites de notre système solaire, unit étroitement tous les êtres finis entre eux et avec Dieu. L'union avec lui-même et avec les êtres finis étant pour Dieu comme la trame de sa vie, Dieu est amour. Dieu aime et lui-même et les êtres finis d'une dilection essentielle et unique. Mais Dieu n'est pas seulement amour. Il est de plus la Providence absolument morale, celle dont l'heureuse relation avec les êtres finis peut s'appeler *Grâce*, c'est-

à-dire, une des plus bienfaisantes manifestations de la majesté divine[1].

Si telle est l'importance de la religion pour l'humanité, l'histoire de celle-ci doit être un développement du principe religieux. Krause divise en trois âges la vie de l'humanité terrestre[2]. L'*âge des germes de vie* montre l'humanité, née d'une *génération équivoque*, du mariage du soleil avec la terre, dans un rapport d'unité immédiate avec l'être primitif, avec la raison, la nature et elle-même, dans l'état magnétique d'une clairvoyance instinctive, dans cette situation privilégiée dont les traditions de l'âge d'or sont d'imparfaites réminiscences.

Durant son *âge de croissance*, l'humanité parcourt sa carrière de plus en plus librement, en se détachant par degrés des liens imposés par les pouvoirs divers dont elle était d'abord soutenue ou dominée. Ce second âge se partage lui-même en trois phases. Premièrement, le polythéisme et le despotisme de caste, son corrélatif, qui règnent dans l'Inde, et aboutissent, de progrès en progrès, aux grandes philosophies de la Grèce; et parmi les Juifs, à la secte des Esséniens et à celui qui s'y rattache, Jésus. Puis, ce que l'on appelle le moyen âge, période qui s'élève à la pensée d'un seul être primitif, supérieur comme extérieur au monde, d'un être auquel tout doit se sacrifier ou se rapporter. Là, croire c'est se résigner, mépriser le

[1] Voyez, outre les *Vérités fondamentales* (p. 520 sqq.), les *Leçons sur le syst. de philos.*, p. 540 sqq.

[2] *Philos. de l'histoire, passim.*

monde, servir des dogmes impérieux et des institutions étroitement limitées. Enfin, avec la Renaissance des lettres et des sciences, s'opère une réaction synthétique, qui se prononce d'abord, à la vérité, par une opposition. Celle-ci, transportée dans la société, apparaît, d'une part, sous les traits de l'Ordre Maçonnique; d'autre part, dans la constitution de la Compagnie de Jésus. Cependant, à travers ces tendances contraires, on voit naître et s'organiser la pure doctrine de l'être. C'est à Spinosa qu'appartient l'honneur d'avoir le premier fait de Dieu même le principe de la science[1]. La troisième phase de notre humanité, l'*âge mûr*, commence donc à peine. Aussi, en l'esquissant, Krause donne-t-il un tableau de vœux personnels, plutôt qu'un corps de doctrines ou de faits. Notre mission consistera désormais, dit-il, à perfectionner les directions naturelles, les entreprises nécessaires à la société. Développons toujours plus tout ce qui tient au droit et à la vertu, à la moralité et au commerce, à la famille et à l'amitié, à cet immense travail d'art et de science, auquel les deux sexes doivent être admis sur le pied d'une égalité parfaite. Les prodiges de l'industrie en particulier serviront à étendre, à consolider « l'alliance humaine ». Quant à l'individu, s'il veut concourir efficacement au triomphe de cette cause universelle, il considèrera chaque détail par rapport à l'ensemble, par rapport à l'être qui est l'âme de l'ensemble, à Dieu. Entrerons-nous en relation avec d'autres humanités que celle de notre globe? Une pareille

[1] *Philosophie de l'histoire*, p. 370 sqq.

communication pourra s'établir, lorsque nous existerons sous une autre forme, par exemple, comme habitants du soleil. Ainsi, c'est à un genre de métempsychose qu'est destinée la nature actuelle de l'homme.

A celui qu'étonnerait cette conclusion nous ferons remarquer qu'elle se rattache à une vue plus générale. Selon Krause, le nombre des esprits reste invariablement le même; la naissance et la mort sont de simples migrations d'âmes. Cette vue elle-même, d'ailleurs, est la conséquence d'une opinion plus étendue encore. Aux yeux de Dieu, ou prises absolument, les choses n'ont que de l'être, n'ont point d'histoire, point de développement ou de réalisation successive; et cela, parce que Dieu est seulement *de l'être*, une substance immuable, étrangère à ce qui s'appelle changement, événement, manifestation externe. De là le reproche adressé à Krause, de priver son Dieu des qualités propres à une personne; reproche fondé en ce sens, que Krause accorde un rang secondaire aux attributs qui distinguent la personnalité, tels que l'amour. La véritable spiritualité, la puissance librement créatrice, on ne les aperçoit guère dans cette Divinité. D'autres défauts s'expliquent aussi par cette lacune si considérable. Krause ne sait pas comprendre l'élément mystique de la piété et du culte, il méconnaît ce qu'il y a de plus profond dans la révélation chrétienne, dans la personne du Christ; et il exalte quelquefois les religions antiques, celles de l'Orient surtout, pour lesquelles Dieu s'absorbe et se perd au sein de la nature. Aussi Krause dédaigne-t-il les théories qui admettent le

mal moral, une volonté perverse chez les hommes. La méchanceté ne lui est qu'un mal apparent, qu'entraîne après elle la condition du monde, et qui coïncide avec le mal physique, avec le malheur même : une science plus complète suffit pour corriger et guérir toutes les imperfections. Par ce côté, Krause recule jusqu'à l'endroit occupé par Oken, Blasche et Wagner.

C'est de Hegel, toutefois, qu'il se rapproche le plus par ce qui caractérise spécialement son système, c'est-à-dire, par le dessein de peindre scientifiquement et en détail cette essence infinie et éternelle, antérieure à la nature et à l'esprit, dont les déterminations absolues deviennent, en se modifiant, des déterminations relatives, celles de la nature et celles de l'esprit. Krause veut aussi que la métaphysique pose le fondement de ces dispositions souveraines, de cette législation suprême, indispensable au double domaine du monde et de l'âme. Code des attributs de l'être absolu, la métaphysique doit être le règlement de toutes les conditions possibles, des formes réelles tracées pour tout ce qui existe, comme des modes intellectuels imposés à tout ce qui peut se concevoir. Ebaucher le système de l'univers, en combinant un système de catégories universelles, tel fut le vœu commun à Krause et à Hegel. Le désir de concilier les opposés, les extrêmes en tout, et principalement en religion le *supranaturalisme* et le rationalisme, par une doctrine supérieure, par cette *habitation* de Dieu dans l'homme, qui leur semble constituer la racine de la philosophie comme de la théologie; ce noble désir fut également éprouvé par les deux mé-

taphysiciens. Krause combattait Hegel, à la vérité; mais il s'attaquait plus vivement encore, avec Hegel, aux Jacobi et aux Schleiermacher; et avec Hegel aussi il s'obstinait à n'attendre le salut et la perfection que de l'accroissement régulier de la connaissance impersonnelle.

LIVRE XII.

—

HEGEL.

CHAPITRE PREMIER.

« Ce qui distinguait particulièrement notre ami, c'était une énergie de fer. »
ED. GANS.

« La doctrine de Hegel est un exposé, complet et parfaitement méthodique, de cette philosophie tout objective que Spinosa avait ébauchée, dont Schelling n'avait guère présenté qu'une moitié. » M. J.-H. FICHTE.

En passant à la théodicée de Hegel, nous abordons le développement le plus vigoureux, le plus expressif de ce vaste mouvement, imprimé tour à tour par Spinosa et par Hume, par Kant et par Schelling. La méthode et le système de Hegel en sont le résumé complet et sévère. Cette méthode est l'essai le plus hardi d'envisager ou d'organiser le savoir moderne, du faîte d'un principe unique, posé *à priori*. Ce système est la tentative la plus patiente de parcourir savamment le cercle des notions humaines, en le présentant comme un déploiement naturel de la seule notion de Dieu, comme une apparition régulièrement variée, comme une manifesta-

tion graduelle de la notion qu'implique toute notion, comme une transformation circulaire de la notion d'un être infini. L'idée des idées, l'*idée* hégélienne, doit consommer et concilier la *substance* spinosiste et le *phénomène* de Hume, l'*idéal* de Kant et l'*absolu* de Schelling.

Aussi l'*idée* a-t-elle pris un incroyable ascendant. Nulle école allemande, depuis Leibniz, n'a peut-être exercé autant d'influence, hors d'Allemagne même. En France, le charme singulier de l'unité, d'une sorte de cohésion et de centralisation, devait attirer bien des esprits à la plus inflexible des théories. La souveraineté, la divinité de l'*idée*, est devenue une croyance presque populaire. « Le siècle a son *idée*, » s'est écrié un poëte cher à la nation. Un autre poëte, non moins cher, termine ainsi un long et trop brillant tableau d'histoire révolutionnaire : « L'action est grande, et l'*idée* plane au-dessus de ses instruments, comme la cause toujours pure sur les horreurs du champ de bataille... » Est-elle grande, la distance qui sépare ce genre de culte de l'apostolat de Hegel ?

Georges-Guillaume-Frédéric Hegel appartient, comme Schelling, à cette contrée féconde de l'Allemagne qui a produit Wieland et Schiller, Uhland et Schwab, et tant d'autres esprits éminents. Il vint au monde le 27 août 1770 à Stuttgart, capitale du Wurtemberg, dans une famille originaire de la Carinthie, qui avait émigré au XVI[e] siècle pour cause de religion. Schiller avait été baptisé par un pasteur qui s'appelait Hegel. Celui qui devait illustrer ce nom avait pour père un

employé des finances, et pour mère une femme instruite et cultivée, toujours chère à sa mémoire. Tout enfant, il se distingua au collége de Stuttgart, par une constante ferveur de travail, par un goût précoce pour la réflexion. Les Anciens, les Grecs surtout, furent et restèrent toujours son étude favorite. L'habitude, contractée aussi sur les bancs du collége, d'extraire chaque livre qui l'intéressait, Hegel, ce lecteur universel, ne la quitta jamais. A une curiosité immense, à une attention sévèrement réglée, à un rare esprit de suite et de patience, se mêlait de bonne heure aussi quelque fonds de sécheresse et de pédanterie. En parcourant le journal que rédigeait cet adolescent laborieux et exact, on s'aperçoit que nul genre de combat n'agitait son âme, et que le progrès intellectuel était son unique souci. Tout y respire l'amour du savoir et des lumières, d'une connaissance non-seulement approfondie, mais peut-être hostile aux mouvements gracieux de la jeunesse et de l'imagination. Alors déjà, dit son meilleur biographe, c'était une *nature d'automne*[1], ardente à récolter et à se rassasier.

Après avoir fini son cours d'études classiques dans cette même ville où avait été élevé Georges Cuvier, Hegel alla étudier la théologie à l'université dans laquelle les Flatt et les Storr maintenaient une orthodoxie sans tache. Au séminaire de Tubingue, il se lia étroitement avec Schelling, Hoelderlin et d'autres étudiants, tous également épris des principes proclamés par l'Assemblée Constituante. Au bout de cinq années sagement

[1] M. Rosenkranz, *Vie de Hegel* (en allemand), p. 24.

employées, il fut décoré du double titre de docteur en philosophie et de ministre de l'Evangile. Les sept années suivantes il remplit, selon l'habitude de son pays, les modestes fonctions de précepteur à Berne, puis à Francfort-sur-Mein. Durant cet intervalle il entreprit une foule de recherches historiques et théologiques, mais ne songea pas à combiner un système de philosophie. Dans la patrie de Gœthe, toutefois, dans le commerce journalier de Hoelderlin, de Sinclair, de Muhrbeck, il commence à se préoccuper des problèmes métaphysiques, et forme le vœu d'enseigner la philosophie. Le désir de profiter des entretiens éloquents et des fortes leçons de son ancien condisciple, de son premier guide, l'attire auprès de Schelling à Iéna. C'est en 1801 qu'il s'y établit, en soutenant une thèse *sur les orbites des planètes*, opuscule qui préconise Kepler aux dépens de Platon, de Newton et de Bode. Pendant cinq ans, c'est-à-dire jusqu'à l'époque où la célèbre bataille disperse la population lettrée d'Iéna, Hegel se contente d'exposer les doctrines de Schelling.

Son enseignement eut d'abord peu de succès; à peine parvenait-il à retenir quelques auditeurs intrépides. Sa parole laconique, sans feu comme sans grâce, manquait de tout ce qu'il faut pour captiver la jeunesse. Aussi se tourna-t-il dès lors vers la carrière d'auteur. Tandis qu'il publiait, avec Schelling, un *Journal critique de philosophie*, il prépara son premier ouvrage distingué, celui qu'il appelait son *voyage de découvertes*, et dont le titre était emprunté à Lambert, la *Phénoménologie de l'esprit*. Il allait livrer à son éditeur

les dernières feuilles manuscrites de ce livre, le plus intéressant et le plus beau qu'il ait composé, au moment où l'armée française se répandait victorieuse dans les rues d'Iéna : elle arrêta le philosophe, qui ignorait encore l'issue du combat. La fermeture de l'académie força Hegel d'aller rédiger un journal politique à Bamberg, puis de diriger le lycée de Nuremberg. Dans cette vieille cité, si riche en souvenirs du moyen âge germanique, Hegel passa huit années. Il y épousa une jeune patricienne, qui lui donna deux fils; et il travailla silencieusement à un système original, différent de la théorie de Schelling, dont il s'était déjà séparé dans plusieurs parties de la *Phénoménologie*. Ce système, exposé en trois volumes, fut publié de 1812 à 1816, sous le titre de *Science de la logique*. Il constitue son ouvrage le plus important, l'écrit qui fonda sa réputation, et qui le fit appeler en 1816 dans cette retraite enchantée des Muses, où Spinosa avait craint de n'être pas assez libre, à Heidelberg. Des disciples aussi dociles que nombreux s'enflammèrent bientôt pour ses conceptions, pour son langage même. Parmi eux on rencontrait plusieurs de ses collègues, tels que le subtil et mystique Daub. Un livre des plus substantiels, le précis de son principal cours, lui procura de zélés sectateurs dans les divers foyers de la science allemande. A peine l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* a-t-elle paru, qu'un habile ministre de l'instruction publique en Prusse, M. d'Altenstein, l'invite à venir occuper la chaire qu'avait inaugurée Fichte. Berlin devient le

théâtre de sa principale activité, et comme l'artère de la spéculation germanique. Pendant treize ans il y est entouré d'un cercle d'auditeurs enthousiastes, d'une école aussi brillante que dévouée [1]. Sa diction, quoique rude encore, incorrecte, presque barbare, toujours riche en périodes difformes, qui ne se composaient guère que de substantifs, était devenue singulièrement vigoureuse et puissante ; et cela, moins par un long exercice, que par un accent de conviction naïve, mêlée d'une sorte d'*humour*. C'était un monologue à haute voix, plein du plus solide savoir, empreint d'une originalité à la fois abrupte, énergique et souvent piquante. Ce qui ajoutait d'ailleurs à cette rare influence, c'était une lutte vive, inépuisable, engagée avec l'éloquent Schleiermacher; une lutte éclatante, qui, partageant toute la jeunesse, l'excitait au plus heureux mouvement d'études et d'idées. Peu d'événements extérieurs signalèrent pour Hegel cette belle période. A côté de la fondation d'un journal philosophique, les *Annales de Berlin*, rappelons la publication de quelques ouvrages éclos dans ses cours, particulièrement la *Philosophie du Droit*. Citons aussi quelques excursions de vacances: en 1822, un voyage dans les Pays-Bas qui avaient désiré le posséder; en 1824, un séjour à Vienne ; en 1827, une visite faite à Weimar et à Paris, à Gœthe et à M. Cousin. Lorsque le choléra parut pour la première fois, Hegel jouissait

[1] Nommons seulement MM. Erdmann, Gabler, Ed. Gans, Gœschel, de Henning, Hinrichs, Hotho, Marheineke, C.-L. Michelet, Mussmann, Rœtscher, Rosenkranz, Sietze.

de la plénitude de ses forces et de ses espérances. Il devait être une des premières victimes du fléau, une de celles dont le souvenir demeure attaché à cette cruelle invasion, comme la mort de Fichte rappelle le typhus de 1814. Il expira le 14 novembre 1831, cent quinze ans après Leibniz, à la veille d'achever la composition de ses excellentes leçons sur les *Preuves de l'existence de Dieu*. Selon un vœu plusieurs fois énoncé, sa dépouille fut ensevelie entre la tombe de Fichte et celle de Solger. L'homme fut regretté dans Berlin presque autant que le penseur et le docteur. S'il faut en croire ses plus intimes confidents, les Gans et les Rosenkranz [1], l'homme était simple, franc, désintéressé, libre et gai, comme le penseur était singulier, grave, profond ; comme le docteur était ardent et pénétrant, intrépide et inflexible. L'attrait de son commerce privé paraît avoir égalé l'étrange prestige de son enseignement. Ce double ascendant fait comprendre comment, dans l'excès de leur douleur soudaine, ses admirateurs croyaient honorer Alexandre ou Jésus-Christ, en comparant avec eux leur maître, leur idole.

Ses historiens divisent sa carrière avec exactitude en trois parties. Dans la première, à la fois disciple et associé de Schelling, à Iéna, Hegel tâche d'imprimer aux opinions de son ami un caractère plus systématique, une marche plus méthodique, ou plutôt, d'en dégager une doctrine qui lui appartînt en propre. Plus tard, à Nüremberg, à Heidelberg, il cherche à faire

[1] Voyez Gans, *Mélanges*. T. II; et M. Rosenkranz, *Vie de Hegel* (1844), *passim*.

goûter l'espèce nouvelle de *Logique* qui porte son nom et l'empreinte de son génie. Enfin, à Berlin, il s'attache à développer sa théorie en tous sens, à l'appliquer en détail, avec opiniâtreté, à toutes les branches de la philosophie, de la *science absolue et universelle* : phase des plus fertiles, qui produisit une série variée de cours, rédigés par Hegel même, ou recueillis après sa mort par ses sectateurs[1]. Mais, si distinctes que soient ces trois périodes, quant aux ouvrages qu'elles virent naître, elles ne diffèrent guère en ce qui concerne les fondements, les éléments de la doctrine. Les monuments divers où cette doctrine se développe, s'enrichit ou s'affermit, sont-ils autre chose que des degrés, des formes d'une même conception, d'une même intention ? Tous démontrent en même temps que leur auteur était la réflexion, le travail, l'industrie même, un système en personne, une méthode faite chair, le raisonnement enfin le plus obstiné, asservissant l'univers entier au joug d'un procédé non moins fatal qu'uniforme.

Il est pourtant nécessaire de soumettre ces monuments à une analyse rapide, si l'on veut, non-seulement avoir une connaissance exacte du système, mais se convaincre combien en effet il s'est peu transformé.

La *Phénoménologie de l'esprit*, ce vestibule de tout l'édifice, n'est pas une simple introduction à l'étude de la philosophie. Elle est pour Hegel ce qu'est la partie

[1] Les *Œuvres complètes* de Hegel, publiées entre 1832 et 1845, forment dix-sept volumes in-8°, et eurent pour éditeurs MM. Boumann, F. Fœrster, Ed. Gans, Henning, Hotho, Marheinecke, Ch. Michelet, Rosenkranz et Jean Schulze.

analytique dans l'école de Krause. Elle doit servir à montrer comment l'esprit, et dans l'individu et dans l'humanité, s'élève de la conscience vulgaire, du sens commun, à la hauteur de la science absolue. Entre ces deux extrémités viennent se placer quatre phases de plus en plus pures : la conscience de soi, la raison, la moralité, la religion. Ces phases, qui prouvent que la science absolue est, non pas le fruit d'une intuition immédiate, comme l'avait pensé Schelling, mais le résultat d'un travail médiat ou réfléchi, ayant pour organe la pensée et pour forme la notion ; ces métamorphoses inévitables, qui constituent une succession forcée ou *dialectique*, sont ce que Hegel appelle les *phénomènes spirituels*. Il faut donc se garder de les confondre avec ce que les psychologues nomment d'ordinaire *phénomènes de la conscience*. C'est l'échelle que parcourt l'intelligence, après avoir franchi le sentiment de l'existence individuelle, et avant de parvenir à la pleine possession de la science universelle, c'est-à-dire de cette science qui démontre à l'intelligence individuelle qu'elle est identique avec l'esprit universel et absolu, avec l'esprit qui anime le monde[1]. L'homme ne sait réellement qu'autant qu'il a conscience de cette identité. Tant qu'il n'en est pas arrivé là, il a une âme, mais il ne possède pas encore l'esprit ; étant divisé par l'opposition de l'être et de la pensée, il distingue encore entre son être et son avoir, entre son *moi* et sa connaissance ; il n'a pas encore reconnu qu'il fait un avec la science pure ; en un mot, il

[1] *Weltgeist*.

ne *sait* pas encore. « L'esprit qui, en se développant, apprend à savoir qu'il est esprit, est la science même; la science est sa vie; c'est la réalité qu'il crée, qu'il tire de sa propre substance[1]. »

La science du savoir, la science absolue ou spéculative, ne commence donc qu'après cette suite d'évolutions. Elle constitue la sphère où règne sans partage l'idée pure, c'est-à-dire l'ensemble des lois qui régissent tout ce qui peut exister ou se concevoir, l'ensemble des catégories, des conditions que remplit la raison en accomplissant avec ordre la fin qui lui est inhérente, en atteignant l'état de *raison* parfaite. La conclusion dernière de la *Phénoménologie* devient ainsi le point d'où la *Logique* partira. Celle-ci, prenant l'activité intellectuelle là où l'avait portée graduellement l'autre genre de recherches, la considère en elle-même, dans son mouvement propre et exclusif, comme le principe abstrait, mais positif et souverain, de toutes les choses réelles et possibles. De même que la *Phénoménologie de l'esprit* n'était ni psychologie, ni pneumatologie, de même la *Logique* est loin de répondre à ce que signifiait ce terme depuis Aristote. C'est une nouvelle espèce de philosophie *première* et *fondamentale*, une sorte de métaphysique ou d'ontologie. Si l'ancienne logique se bornait à rechercher les lois de la raison, à les classer et à les appliquer, à n'étudier enfin que les formes de la pensée; la logique de Hegel, établissant pour principe l'identité de cette forme, d'abord avec le fond de la pensée, puis avec le fond des choses, se présente

[1] *Phénoménologie*, préface; et T. II, p. 20 sqq. (*Œuvr. compl.*)

comme la science de la vérité en soi, comme une théorie du développement irrésistible, *immanent*, de la réalité éternelle et infinie. Partant de l'endroit où s'était arrêté Spinosa, de la conception abstraite de l'être pur, de la notion vide du néant intellectuel, mais appliquant à cette notion sa dialectique *immanente*, la logique hégélienne se termine à une idée *concrète*, également absolue, dont la manifestation effective n'est rien moins que l'univers. De là ses trois parties : être, essence, notion ou idée[1]. Cette logique prétend donc remplacer l'ancienne métaphysique[2], laquelle avait considéré, après l'être en général, trois classes d'êtres particuliers, l'esprit humain, le monde et Dieu. Elle prétend surtout se substituer à la théologie naturelle, que Hegel proscrit tout aussi bien que la métaphysique de ses devanciers[3]. L'*idée*, dont cette logique forme ou retrace les développements inévitables, n'est autre chose que Dieu même, Dieu antérieur à la création du monde, Dieu envisagé dans son universalité et son éternité abstraites, Dieu parcourant, en vertu d'une impulsion qui lui est propre, les oppositions, les catégories, non moins abstraites, du général et du particulier, de l'infini et du fini, de l'interne et de l'externe, de l'idéal et du réel. Cette identification de l'idée avec Dieu, des déterminations de l'idée avec les attributs de Dieu, des transformations de l'idée avec les transmutations ou manifestations de Dieu, est tellement complète que, si la philosophie spéculative se réduit exclusivement à

[1] *Seyn, Wesen, Begriff.*
[2] *Œuvres*, t. III, p. 3 sqq.
[3] *Ibidem*, préface.

cette logique nouvelle, cette logique à son tour revient à une nouvelle espèce de théologie.

Le témoignage le plus authentique de cette identification, c'est un livre publié deux ans après la *Logique*, et dont celle-ci est en quelque sorte un sommaire amplifié, l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*. Cette encyclopédie doit être le tableau, synoptique et synthétique, d'un ensemble systématiquement disposé, méthodiquement organisé, où le principe à la fois central et culminant se ramifie à l'infini, mais en règle, par ordre de gradation, et se reproduit sans cesse, sous mille formes variées, à travers de longues séries de connaissances subordonnées les unes aux autres, et pourtant identiques avec leur fonds commun. Aussi est-ce là qu'il faut chercher l'expression complète de l'*idéalisme absolu*. C'est, en effet, là que l'on peut suivre, dans toute sa force de cohésion, comme dans toute son obscurité de langage, le cercle que l'idée décrit en parcourant ses trois grandes périodes, au milieu de la triple transformation de chacune de ces périodes, et selon les déterminations progressives de toutes ces transformations; drame à trois actes, où chaque acte se compose de trois scènes, chaque scène de trois acteurs, chaque acteur de trois éléments de vie.

Voici comment, dans ce « livre tout hérissé de formules d'une apparence assez scolastique et écrit dans une langue très peu lucide [1], » la totalité des choses et des conceptions se groupe autour du même principe, l'idée des idées. Premièrement, ce principe unique se

[1] M. V. Cousin, *Fragments philosophiques*, préf. de la 2e édition.

développe, sous la forme pure de la *logique*, comme idée *en soi*, comme idée abstraite; et, sous cet aspect, il est successivement être, essence et notion. En tant qu'être, il se montre tour à tour qualité, quantité, mesure; en tant qu'essence, tour à tour substance, phénomène, réalité; en tant que notion, notion subjective ou sujet, notion objective ou objet, et enfin idée. Au second rang se présente, sous forme de *nature*, l'idée *pour soi*, c'est-à-dire, devenue extérieure à elle-même, comme une *autre* chose pour elle-même, et cela en sortant d'elle-même, en se rendant effective, en se réalisant dans l'univers. Trois époques marquent pareillement cette nouvelle évolution : monde mécanique, monde physique et monde organique. La nature, en tant que mécanique, constitue l'espace et le temps, la matière et le mouvement, puis ce mécanisme absolu qui est la gravitation universelle. En tant que physique, elle se compose d'individualités générales, d'individualités particulières et d'individualités totales. En tant qu'organisme, elle est tantôt géologique, tantôt végétale, tantôt animale, ou organique proprement dite. La troisième phase, celle de l'idée *en et pour soi*, de l'idée revenue à elle-même avec une pleine conscience de ce qu'elle est en soi, forme le domaine spécial de l'*esprit*. L'esprit, alternativement subjectif, objectif et absolu, parcourt aussi trois sphères, dont chacune a trois zones. Subjectif, l'esprit crée l'anthropologie, la phénoménologie, la psychologie; objectif, il se fait jour dans le droit, dans la moralité, dans la sociabilité; absolu, il donne naissance aux beaux-arts, à la religion révé-

lée, à la philosophie. La philosophie, le savoir du savoir, la connaissance absolue de l'être absolu, voilà le couronnement, le terme suprême de toutes les évolutions de l'idée.

Telle est la généalogie de l'idée, son histoire en abrégé. On le voit, ce n'est pas seulement le portrait d'un personnage imaginaire, c'est un essai de classer, de concentrer dans une liste de divisions ou de catégories inflexibles, les notions générales, les connaissances fondamentales du XIXe siècle. C'est un effort qui rappelle à la fois le travail de Bacon et celui de Kant, mais c'est surtout une tentative de présenter les résultats de l'expérience, d'abord comme autant de conséquences inévitables d'une vue spéculative, d'une donnée *à priori ;* puis comme autant d'anneaux qui s'enchaînent si étroitement qu'ils ne sont en quelque sorte que les suites directes d'une même méthode, d'une méthode également *à priori*, d'une méthode inhérente et même identique à la conception principale. Les reproches que l'on peut faire à cette manière de voir sont divers, nombreux; et nous en articulerons plus tard les plus importants.

Les critiques, les plus graves peut-être, devaient être énoncées par les défenseurs de la vie active. Hegel semble l'avoir compris, puisque, son *Encyclopédie* publiée, il porta son attention de préférence sur les éléments de la société civile et religieuse. Pour établir combien sa doctrine était propre à fonder le véritable droit, il fit paraître en 1821 [1] des *Eléments du droit naturel et politique*. L'Etat, dans ce remarquable ouvrage, est considéré comme un raccourci de l'univers civilisé, de l'*univers social*. Mais l'Etat n'y apparaît aussi qu'à la fin d'un drame en trois actes. De même que l'*être abstrait* précède la *nature* et l'*esprit*, de même le *droit abstrait* marche avant la *moralité* et la *sociabilité* [1]. Le *droit abstrait*, dans cette physiologie de l'existence civile, donne naissance à trois ordres d'institutions : la propriété, la transaction et la pénalité. La *moralité* s'atteste par trois faits : l'intention de l'agent libre, le bien individuel, le bien général et absolu. La *sociabilité* embrasse, outre la famille et la société civile proprement dite, l'organisation interne et les rapports extérieurs de l'Etat, et surtout sa fonction particulière dans l'histoire universelle. Ainsi la notion de droit, et son corrélatif, le devoir, après avoir débuté par les phénomènes de la volonté et de la liberté, s'incorporent les diverses puissances de l'économie nationale, le travail, ses usages et ses fruits, et aboutissent au point où l'Etat en grand se confond avec la civilisation tout entière, avec l'histoire universelle. Celle-ci n'est plus que l'association de tous les Etats, que l'ensemble organique de toutes les nations policées, composant une époque déterminée.

Mais toutes ces applications de l'idée du droit, Hegel les rattache à un axiome [2], vivement controversé d'abord, quoique ce soit le corollaire naturel de toute philosophie d'identité. « *Ce qui est rationnel est réel, et*

[1] T. VIII des *Œuvres complètes*.

[1] Quelle étrange distinction que celle de *Moralitaet* et de *Sittlichkeit* (moralité) !

[2] *Préface* de la 1re édition.

ce qui est réel est rationnel. » On a prétendu voir, dans cette maxime paradoxale, non-seulement une théorie d'optimisme politique, mais je ne sais quelle tendance révoltante à justifier tout acte de pouvoir absolu, tout fait de despotisme, si contraire qu'il fût à la justice innée, tous les genres d'iniquités, de violences ou de ruses, en un mot, un machiavélisme déguisé. Contre pareille interprétation plusieurs disciples ont noblement protesté. Le savant et ingénieux Gans[1] n'hésita point à soutenir que cette *Philosophie du droit*, « digne d'être comparée aux plus belles cathédrales du moyen âge, était bâtie intégralement et uniquement du pur métal de la liberté. » D'autres partisans tentèrent toutefois de couvrir de la sentence de Hegel des plans de gouvernement, non pas républicains, mais révolutionnaires et anarchiques. Que prouvent ces déductions, ces commentaires si opposés, sinon que l'axiome du maître est vague, ambigu, une sorte d'hyperbole ; que le mot de *réel* y a deux sens, ou qu'on y a sous-entendu deux fois *plus ou moins* ; qu'enfin il a donc grand besoin de restriction et d'explication? Ils prouvent autre chose encore : d'abord, l'aversion connue, excessive, que Hegel éprouvait, en matière de législation et de gouvernement, contre les théories idéales, contre les romans et les utopies, ou seulement contre les nouveautés brusquement introduites. Puis, ils attestent le désir très légitime qu'avait ce philosophe de résumer ses doctrines politiques en une formule unique, qui fût elle-même une simple variante de la formule la plus élevée de

[1] En tête de la seconde édition, p. VI.

tout panthéisme rigoureux et sincère. Plusieurs écrivains de son temps, des romantiques surtout, n'avaient-ils pas énoncé la même conviction, par des équations semblables? *Tout ce qui est naturel est saint ou divin, comme tout ce qui est divin est naturel. Tout ce qui est nécessaire ou seulement possible est juste et légitime, de même que tout ce qui est légitime est possible ou nécessaire.* Que si l'on veut en conclure que la politique du panthéiste incline forcément au fatalisme, et ne saurait comporter une constitution libérale, nous sommes loin d'en disconvenir : un panthéiste conséquent doit nier l'individualité dans l'Etat aussi bien que devant Dieu.

Ses vues sur Dieu, ou plutôt sur la société religieuse, Hegel les exposa dans ses hardies *Leçons sur la Philosophie de la religion*, que le docteur Marheinecke fit paraître après la mort de son maître. Par suite de l'intime liaison que celui-ci mettait entre la religion, la philosophie et l'histoire, c'est-à-dire entre le développement général de l'idée qui est l'histoire, et le développement spécial des deux déterminations les plus éminentes de l'idée, qui sont la religion et la philosophie, il arrive que les *Leçons* ne peuvent être détachées de deux autres cours également posthumes, de l'*Histoire de la philosophie* et de la *Philosophie de l'histoire*. Peut-être ces dernières publications sont-elles les sources où il importe principalement d'étudier la théodicée hégélienne, cette théodicée immense que l'auteur décrivait ainsi : « Le développement du principe de « l'esprit est la véritable *Théodicée ;* car qu'est celle-ci, « sinon la connaissance que l'esprit ne peut s'affranchir

« que dans l'élément de l'esprit, et que ce qui s'est « passé, et se passe tous les jours, non-seulement vient « de Dieu, mais est l'ouvrage de Dieu même [1] »

L'histoire, dit Hegel, n'est autre chose que l'expansion successive de l'esprit, l'apparition graduelle des éléments que l'esprit recèle en lui. Chacune de ces apparitions, de ces *époques*, sert à manifester l'humanité, où l'esprit se révèle particulièrement; chacune se produit forcément, parce que l'esprit ne peut pas ne pas se révéler. Chacun des peuples appelés à représenter tel élément de l'esprit humain, exprime pleinement une forme donnée, un des *facteurs* du développement universel et continu de l'esprit. Toutes ces manifestations, toutes ces périodes s'engendrent les unes les autres en se succédant, et constituent un drame rapide et serré, uni d'ailleurs aux révolutions de la nature, aux destinées du globe terrestre, aux vicissitudes de l'espace et du temps. Jusqu'à présent, continue Hegel, dérogeant cette fois à la loi de tout diviser en trois parties, ce vaste spectacle se compose de quatre actes, de quatre âges, qui représentent quatre principes distincts, bien qu'étroitement liés entre eux : l'Orient, la Grèce, Rome, la Germanie. L'antique Orient, ce berceau de notre espèce, est le théâtre de la notion de l'infini, encore absolue et indéterminée, d'un infini substantiel, immobile et comme enveloppé en lui-même. Aussi le rôle de l'individu y est-il nul, et la puissance théocratique y fond le pouvoir politique avec le pouvoir religieux, dans une unité indissoluble, compacte autant qu'accablante.

[1] *Leçons sur la philos. de l'histoire.* V. fin.

Parmi les Grecs on voit la notion du fini se former et s'appliquer en tous sens. L'activité libre et variée du plus complet des êtres finis, de l'homme, s'y dégage avec éclat de la confusion orientale, secoue l'apathie asiatique, et enfante des merveilles de sentiment et d'indépendance, tout en maintenant son rapport avec l'infini, et en le considérant comme un rapport de dépendance qu'elle exprime sous forme de symbole et de mythe. A Rome, au contraire, longue et vive répugnance pour le culte de l'infini, règne exclusif de la notion du fini, règne brillant d'une personnalité jalouse, en face d'une abstraction vide, d'un vague élément d'universalité, que cette personnalité ne cesse pas de combattre et de subjuguer. Dans le monde germanique enfin, sur les ruines de cet empire égoïste, l'unité divine mieux comprise et la nature humaine entièrement affranchie se rapprochent, se réconcilient, dans le sein d'une identité harmonieuse; et c'est de leur alliance désormais inaltérable que jaillissent et jailliront de plus en plus la vérité, la liberté, la moralité, toutes les qualités propres à l'esprit moderne.

Tel est le fond commun sur lequel, à en croire Hegel, se détachent trois créations spéciales, les beaux-arts, les religions et la philosophie. Ces trois manifestations, il est vrai, sont nettement distinctes; mais, dans un système où toute chose se présente comme une révélation de Dieu, comme une expression du divin mouvement de l'idée, ne doivent-elles pas constituer un seul et même ordre de puissances? Hegel les envisage, tantôt comme les meilleures productions de l'esprit absolu, tantôt comme

les zones de la sphère religieuse en général. L'art, pour ce philosophe, c'est l'effort par lequel l'esprit tâche de réaliser l'idée, en l'enfermant dans une forme extérieure, ou d'effectuer cet accord parfait de la forme avec la conception qui constitue l'*idéal*. L'intermédiaire entre l'art et la philosophie sera la religion même, la religion devenue sensible et palpable, *manifeste* et *révélée*, la religion soutenue des beaux-arts et d'un enthousiasme romantique, qui porte les arts à un point de perfection où la forme leur est indifférente, où ils se nient en quelque sorte eux-mêmes[1]. C'est en se niant tout à fait soi-même, c'est en se résolvant dans la pensée pure, que l'art se transforme en philosophie; et la religion, plus que tout autre moyen, a le mérite d'aider à cette transformation. D'où l'on peut induire par avance que la religion n'est elle-même, aux yeux de Hegel, qu'un acheminement, une phase qui précède et prépare la philosophie. Voici comment il conçoit le lien qui unit ces deux puissances.

La religion et la philosophie, dit-il, tendent au même but et s'occupent des mêmes objets, de Dieu et des choses divines, de Dieu, du monde et de leurs rapports. Mais si elles ont même substance, même *contenu*, elles n'ont ni mêmes allures, ni même langage. Elles s'adressent à des facultés différentes, l'une à la foi, l'autre au raisonnement. La première s'offre comme une révélation immédiate de l'esprit divin, comme une intuition ou représentation expérimentale des choses

[1] Voyez les Leçons de Hegel sur l'*Esthétique*, rédigées par M. Hotho (T. X), et traduites en français par M. Bénard.

spirituelles. La seconde se présente comme une *considération* réfléchie, indirecte, *pensante;* comme une notion et une démonstration de Dieu. La religion demande à être comprise, expliquée; la philosophie est seule capable de la comprendre et de l'expliquer, c'est-à-dire, de dégager l'esprit caché sous le symbole. La religion et la philosophie se produisent toutes les deux dans les conditions du temps et de l'espace, avec des modes variés et successifs, et suivent ainsi une évolution parallèle. Enfin, cette évolution, quoique double, n'a qu'un terme. Elle fait voir comment Dieu se déclare, ou *devient*, au fond de la conscience humaine, tantôt intuitive, tantôt réfléchie; comment il remplit ce théâtre de son activité, et quels degrés il y parcourt, avant d'arriver à cette vue suprême, à cette connaissance parfaite, qui est l'absolue identité de Dieu avec l'homme, ou de l'esprit avec l'esprit.

Cependant, après avoir fixé en grand l'idée abstraite soit de la religion, soit de la philosophie, et avant que de revenir à cette idée, dès lors épurée et comme transfigurée, Hegel s'attache à dénombrer, à graduer les formes historiques de la religion et de la philosophie, et encore davantage, à les représenter comme autant de *moments*, successifs et correspondants, du développement total de la conscience religieuse et philosophique, de la conscience de l'esprit absolu.

Conformément à sa méthode, il range tous les cultes connus en trois séries, qui se subdivisent, trois par trois, en groupes divers : 1° religion de la nature; 2° religion de l'individualité spirituelle; 3° religion ab-

solument religieuse. La religion de la nature comprend la religion de magie, la religion d'imagination et la religion de lumière. La religion de magie se ramifie en fétichisme, chamanisme, culte propre aux Mongols, culte particulier aux Chinois, lamisme et bouddhisme. La religion d'imagination a pour type la croyance des Indous, le brahmanisme. La religion de lumière, la religion du symbole, est exprimée le mieux par les institutions des Parses et par celles des Egyptiens. Ce que Hegel appelle la religion de l'individualité spirituelle subit également trois divisions. La religion du sublime est représentée par le judaïsme. La religion de la beauté, la riche et gracieuse mythologie des Grecs, est un culte tour à tour épique, lyrique et dramatique; ses hymnes et ses oracles, ses mystères et ses fêtes, et jusqu'à sa foi au Destin, annoncent un peuple d'artistes[1]. La religion de l'entendement se confond avec la mythologie utile et pratique des Romains. Enfin, la religion absolument religieuse s'est réalisée dans le christianisme, lequel en dégénérant se change en mahométisme, mais en s'épurant se tourne en philosophie de l'esprit pur, en philosophie de l'idée absolue. De même que cette sorte de philosophie, le christianisme enseigne une révélation permanente de la Divinité, sa transmutation perpétuelle, sa transsubstantiation universelle : l'incarnation, la trinité, l'ubiquité, ne sont-elles pas les objets essentiels de la foi qu'inspire l'Evangile ?

Hegel, on le devine, en conclut qu'il y a parfaite

[1] *Phénoménologie*, p. 527 sqq.

harmonie entre sa doctrine et la religion chrétienne. Mais on voit aussi qu'il assigne pour dernier terme à la carrière de l'esprit, non pas la religion, mais la philosophie. La philosophie lui est la pensée se développant dans son milieu propre, se nourrissant de son élément spécial, exclusif : c'est l'histoire interne de la pensée. De là cette conséquence à la fois neuve et féconde, qui mérite d'être fortement recommandée : on ne saurait trouver dans un système de philosophie que ce qui remplit l'histoire de la philosophie, et ce qui remplit cette histoire doit se retrouver infailliblement dans un système philosophique. De là, pour chaque penseur, nécessité d'approfondir les théories du passé, les opinions antérieures à son époque. Cependant, c'est une nécessité aussi pour le philosophe d'interpréter les faits qui composent les annales de la pensée, parce que ces faits y paraissent avec un caractère déterminé et relatif, qui constitue une opposition de principes. Il importe de les considérer comme autant d'anneaux, de membres indispensables à l'organisme total de la pensée, comme des branches qu'alimente la même sève, que portent le même tronc et la même racine. La doctrine la dernière venue est donc toujours le résumé, le résultat de toutes les doctrines, ses devancières. En contenant tous les éléments essentiels, comme le fruit contient toute la substance de l'arbre, et en y ajoutant en même temps un élément nouveau, un nouveau progrès, elle est, pour les contemporains, la doctrine la plus mûre et la plus solide, la pensée la plus *concrète*. Il y a plus : envisagés

ainsi, tous les systèmes en se succédant constituent un système unique et continu, un même travail, et supposent un même auteur, qui est l'architecte même des siècles et des idées, l'esprit divin. La preuve que là se trouve leur source commune et leur commun soutien, c'est qu'ils suivent une progression constante. Or, la marque distinctive de l'esprit divin, c'est précisément qu'il se révèle de plus en plus et qu'il reste néanmoins toujours au-dessus des expressions qui le révèlent, c'est-à-dire, au-dessus des conceptions et des spéculations. Ce rapport intime entre l'esprit divin et la chaîne ininterrompue des écoles philosophiques est cause aussi de l'étroite correspondance que l'on remarque entre chaque école et l'âge où elle fleurit. Une école, c'est la conscience ou l'intelligence du siècle même, c'est la clef qui seule en ouvre les profondeurs les plus secrètes. Ce qui caractérise une école, c'est sa méthode. Qu'est-ce qu'une méthode, en effet, sinon la manière dont une école comprend et applique son rapport avec la vérité, avec les choses, avec l'esprit divin et ses manifestations physiques ou morales? Jusqu'ici l'esprit, cet objet immuable des investigations spéculatives, paraît avoir eu trois sortes de relations avec la philosophie; en d'autres termes, la philosophie semble avoir employé trois sortes de méthodes, en recherchant le fond et les formes de l'idée éternelle. Autant de périodes, en quelque sorte organiques, pour la suite de la religion, autant d'époques distinctes pour celle de la philosophie. D'abord purement interne et subjective, dit Hegel, la philosophie prétend saisir l'essence des choses

dans la raison même; c'est l'époque du dogmatisme primitif, de la métaphysique et de la logique anciennes. Tout à fait objective et externe ensuite, elle ne cherche la vérité qu'au moyen de l'expérience matérielle, dans le témoignage des sens; c'est le règne du sensualisme, de l'empirisme grossier. Cette phase aboutit, d'une part, à la doctrine de Kant, espèce de *critique* qui s'appuie encore sur l'observation extérieure, mais qui la transforme déjà, en considérant les impressions physiques comme des phénomènes, comme des apparences sensibles. D'autre part, elle conduit à l'école de Jacobi, à cette philosophie du *sentiment*, qui s'élance par la foi vers la région des choses divines et éternelles. La troisième période enfin aura pour mission d'allier, de concilier deux points de vue qui s'engendrent et s'excluent tour à tour. Absolue, elle fondra les deux méthodes dans une unité suprême, dans cette identité primordiale et finale du subjectif avec l'objectif, qui est la pensée même, l'absolu même, mais l'absolu en mouvement et en acte. Elle montrera que cet absolu, non-seulement se manifeste aussi bien dans le rationalisme que dans l'empirisme, dans le dogmatisme que dans le criticisme; mais que seul il les explique et les accorde sans effort, en les subordonnant l'un à l'autre, en les regardant comme les stations également nécessaires du progrès, à la fois créateur et destructif, de l'esprit universel. La philosophie absolue, l'idéalisme dialectique, le système de Hegel, en un mot, voilà l'expression suprême, la conclusion finale de la pensée philosophique, et, par conséquent, de la pensée

divine et infinie ; tout ensemble l'abrégé des notions qu'ont eues les siècles passés, et la substance des idées qu'auront les temps futurs. Comme elle se donne pour l'interprète infaillible des cultes, elle s'établit le fondement et le faîte des systèmes, des méthodes philosophiques. Réfléchissant l'unité, l'identité de toutes choses, celle de Dieu, celle du monde, celle de leurs rapports, celle de tous les contraires, de tous les extrêmes, elle se présente comme l'explication et la conciliation universelles, comme la lumière de l'esprit humain, comme la première lettre de la création et le dernier mot de la civilisation.

CHAPITRE II.

> « Hegel conçut le vaste projet de réunir toutes les directions éparses de la philosophie et de les centraliser dans un système qui les comprit toutes... La Logique et l'Ontologie ne sont donc qu'une seule et même chose. C'est là, peut-être, l'idée la plus hardie et la plus avancée que la philosophie ait atteinte jusqu'à ce jour. » M. Barthélemy Saint-Hilaire.

Nous avons dû suivre jusqu'au bout un système où tout s'enchaîne, où la théologie en particulier se mêle intimement à chaque article essentiel. Quand l'*idée* est aussi bien *Dieu* que l'*être*, la théologie doit tenir autant de place que la logique, ou que l'ontologie.

Mais puisque là, à plusieurs égards, tout est doctrine religieuse ; puisque, de plus, chacune de ces doctrines participe ou conduit au plus absolu des panthéismes, ne faut-il pas examiner avec soin le système tout entier ? N'en faut-il pas peser les principes et la méthode, encore plus que les résultats ? C'est ce que nous allons entreprendre, aussi brièvement et aussi nettement que l'obscurité du sujet et le défaut d'espace pourront nous le permettre.

A en croire Hegel et la plupart de ses disciples, rien n'égale en importance la *méthode*, la manière dont nous voyons les choses, ou plutôt, la manière dont les choses

se manifestent à nous, nous révélant l'esprit qui est au fond d'elles, comme au fond de nous-mêmes. Posséder la véritable méthode serait avoir le secret, non-seulement de la science humaine, mais de la génération et de la constitution du monde, à la fois la *gnose* de Dieu et la *genèse* de l'univers ; car ce serait savoir comment l'idée une et commune se développe ou s'organise partout, comment elle opère dans l'esprit qui réfléchit et connaît, et comment elle agit dans les choses faites pour être conçues et pénétrées ; comment enfin l'idée souveraine *pense* toutes les sortes d'êtres *pensables*.

Il y avait une double raison pour laquelle Hegel tenait en si haute estime sa méthode. D'abord, c'était elle qui devait servir à le distinguer de M. de Schelling, son rival. En second lieu, il sentait mieux que personne qu'une philosophie où le système de la science était identifié avec l'ensemble des êtres, ne pouvait qu'égaler la méthode au système, que la proclamer universelle et infaillible, que l'établir le centre, le nerf et comme le symbole de la science absolue tout entière.

Dans l'ouvrage où il commence à montrer quelque indépendance, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel se plaint déjà de l'absence de rigueur et de précision, qui régnait dans l'école à laquelle il entendait encore demeurer fidèle. « Allures poétiques et rêveuses, mouvements mystiques et romantiques, inspirations dithyrambiques ou rhapsodies, contemplations capricieuses, ambitieuses, brillants désordres de plus d'un genre, » voilà ce que le sévère logicien trouvait chez

les sectateurs de Schelling, ses condisciples. Il appelait cela des *intuitions nonchalantes*, des *spéculations* soit *ivres*, soit *paresseuses*. A ces jeux d'imagination, à cet enthousiasme stérile ou intempestif, disait-il, substituons sans tarder un travail studieux et réfléchi, des procédés patients et sobres, les laborieuses conquêtes de l'examen scientifique, une rédaction nette et invariable, le joug salutaire d'une inflexible méthode. Non pas qu'il faille abandonner les principales conceptions de Schelling, non : il suffira d'exposer avec ordre tout ce qu'elles renferment sous une forme confuse, indécise, presque turbulente. Construisons logiquement, déduisons et organisons d'une manière systématique le système absolu de l'absolue identité... Le parti que prit Hegel était alors une résolution utile, nécessaire même ; mais il fut aussi l'effet d'une réaction impétueuse. Comme tel, il devait amener des écarts en sens contraire. Qui peut méconnaître le trait qui le caractérise ? Une incroyable avidité de démonstration et de classification, la passion des généralités, un culte presque superstitieux pour les notions purement logiques, pour l'appareil de la dialectique, pour un rationalisme roide et hautain, qui dédaigne ce qu'il ne réussit pas à faire entrer dans ses cadres immobiles, et qui ne craint ni d'affirmer ni de nier contre l'évidence des faits, chaque fois que l'honneur de sa méthode exige soit une affirmation, soit une négation. Après avoir signalé avec une légitime habileté les usurpations de la fantaisie, Hegel s'est permis à son tour des fictions, mais des fictions abstraites, des hy-

pothèses de dialecticien. A l'idolâtrie de l'*intuition intellectuelle* il a fait succéder celle de la déduction méthodique, celle que l'on a fort bien appelée *méthodolâtrie*.

Qu'est-ce donc que cette méthode?... Ici encore il faut rapprocher Hegel de l'un de ses prédécesseurs immédiats. Comme il empruntait à Schelling le fond de sa théorie, il tenait de Fichte la forme, la méthode. Fichte n'avait-il pas réduit à trois les mouvements de l'être qu'il regardait comme seul réel, du *moi?* Tout, à ses yeux, se passait en trois moments, parcourait trois degrés, se composait de trois membres. Le *moi* se pose, puis, en face de soi, il pose une limite, le monde extérieur ou la nature; enfin, revenant à soi-même, il se recompose, ou compose un *moi* supérieur, le *moi* pur et absolu, l'ordre moral et divin, la Divinité. Thèse, antithèse et synthèse, voilà les trois modes du développement de la conscience et de l'existence. Or, ce que Fichte avait affirmé du *moi*, Hegel voulut l'appliquer à l'être en général; en même temps qu'il s'efforça de donner cet être tout abstrait pour type, pour fondement invisible à la nature, comme à l'esprit, à l'univers réel sous toutes ses faces. L'évolution à trois phases, que l'idéalisme *subjectif* de Fichte avait réservée au domaine du *sujet*, à la sphère de l'intelligence humaine, Hegel l'étendit au domaine des *objets*, la transporta au sein de ce qui soutient ou régit les objets et le sujet à la fois, au sein de l'*absolu*.

Cette triplicité, cette *trichotomie* de l'être universel lui devint la loi des lois, la loi absolue, la nécessité

par excellence. Elle n'exprime plus seulement un besoin de l'âme, quoiqu'elle s'accorde avec un procédé psychologique; plus seulement une exigence de la raison, bien qu'elle énonce une règle de logique; mais elle répond au cours réel et irrésistible, au cours *objectif* et interne de toutes choses, au fonds *immanent*, à l'esprit même de la nature, inhérent à chaque être particulier.

Comment Hegel tâche-t-il de rendre admissible cette assertion capitale? Le principe d'action et de mouvement, dit-il, l'essence qui anime et gouverne chaque chose, puisqu'elle la constitue, ne saurait différer de l'essence qui nous anime et nous gouverne, du principe qui sait et réfléchit en nous, qui nous fait savoir et réfléchir, c'est-à-dire, de la pensée. Quand on connaît l'ordre qui préside à la manifestation de la pensée, on possède donc la loi propre à l'organisation de l'univers. L'identité entre l'ordre logique et l'ordre réel n'est-elle pas inévitable? Le *quelque chose* auquel l'ordre logique aboutit en s'élevant, n'est plus discernable du *quelque chose* qui forme le dernier fondement de l'ordre réel; l'un et l'autre ordre se termine à cette proposition identique: *l'être est ce qui est*. Ce qui se passe dans l'acte de réflexion devient ainsi la mesure, le modèle de ce qui arrive dans tout autre acte, en tout fait, quel qu'il soit. Si notre conscience, notre intelligence, notre savoir ont de la vérité, ils sont aussi « la science de la vérité, » de toute vérité, de toutes choses, la science universelle et absolue. La marche de l'entendement humain représente la marche de

l'univers; marche circulaire, qui se compose de trois stations. Une notion donnée se pose et s'affirme ; puis, se scindant et se décomposant, elle se tourne en notion négative, en opposition, contre-position, contradiction; celle-ci enfin, se niant elle-même, donne naissance à une troisième notion qui concilie les deux premières, qui constitue une notion plus large, en même temps qu'elle reproduit, à une plus haute puissance, la proposition primitive, et qu'à son tour elle engendre une nouvelle série de mouvements semblables. Identité, distinction ou séparation, enfin retour à l'identité. C'est d'un gland que part le chêne et c'est à un gland qu'il aboutit. Ce qui est d'abord *en soi* tend à se constituer *pour soi*, et finit par être tout ensemble *en soi et pour soi*[1]. Ce qui n'existe dans l'origine qu'abstraitement et intellectuellement passe à l'état de nature, d'existence particulière et individuelle, et retourne à l'état intellectuel, à l'état supérieur d'esprit. C'est toujours un élément logique qui fournit le premier membre, la raison d'être. Le second membre, c'est l'abstrait devenu particulier, après avoir nié sa généralité. Le troisième, c'est une idée concrète, c'est-à-dire une idée où la thèse et l'antithèse, l'élément positif et l'élément négatif, se trouvent conciliés dans une généralité plus haute et tout à fait développée. Si le premier membre correspond, en logique, à l'acte d'entendement qui pose la notion, le second répond au jugement qui divise et sépare, qui particularise; et le troisième au raisonnement qui conclut et résume, qui pose une notion plus élevée, plus ample. Dans le monde physique, même succession : la nature est d'abord mécanique, ensuite chimique, finalement organique. En morale, ou plutôt dans la sphère de l'esprit revenu à lui-même, l'art exprime le premier pas, la religion le deuxième, la philosophie le dernier... Telle est donc, continue Hegel, la marche inhérente à la nature de la chose, l'irrésistible force des choses. Elle doit être telle, parce qu'elle est la marche de l'esprit, celle de l'idée, mère de toutes choses; parce qu'elle est le mouvement *immanent* de cette *dialectique* réelle, et en quelque sorte matérielle, qui organise les choses, qui les produit et les détruit, les affirme et les nie, les *conçoit* et les *explique*. On peut l'appeler le *rhythme naturel de chaque chose*, son mouvement propre. On pourrait la nommer la marche même de Dieu à travers l'univers, la voie et le voyage de Dieu, ἡ τοῦ θεοῦ μέθοδος[1], son procédé et son épanouissement, son pied et sa main, c'est-à-dire, son habitation et sa présence en tout ce qui existe et apparaît. Il faut enfin la considérer comme l'unique loi du progrès, du *procès*, *processus;* comme cette loi que la raison ou la puissance cachée des choses, l'idée, suit et applique partout, au milieu des sphères les plus dissemblables...

L'objection qui devait s'offrir la première contre une déduction si spécieuse, c'est que la nature des

[1] Voici comment un des disciples de Hegel exprime cela en latin : « *Aliquid primum in se est, deinde in rebus externis hæret, postremo sibi se conciliat.* » Voyez M. Mussmann, *De idealismo.*

[1] Voyez Fr. Richter, *Doctrine des choses dernières* (en allemand), I, p. 24.

l'univers; marche circulaire, qui se compose de trois stations. Une notion donnée se pose et s'affirme; puis, se scindant et se décomposant, elle se tourne en notion négative, en opposition, contre-position, contradiction; celle-ci enfin, se niant elle-même, donne naissance à une troisième notion qui concilie les deux premières, qui constitue une notion plus large, en même temps qu'elle reproduit, à une plus haute puissance, la proposition primitive, et qu'à son tour elle engendre une nouvelle série de mouvements semblables. Identité, distinction ou séparation, enfin retour à l'identité. C'est d'un gland que part le chêne et c'est à un gland qu'il aboutit. Ce qui est d'abord *en soi* tend à se constituer *pour soi*, et finit par être tout ensemble *en soi et pour soi* [1]. Ce qui n'existe dans l'origine qu'abstraitement et intellectuellement passe à l'état de nature, d'existence particulière et individuelle, et retourne à l'état intellectuel, à l'état supérieur d'esprit. C'est toujours un élément logique qui fournit le premier membre, la raison d'être. Le second membre, c'est l'abstrait devenu particulier, après avoir nié sa généralité. Le troisième, c'est une idée concrète, c'est-à-dire une idée où la thèse et l'antithèse, l'élément positif et l'élément négatif, se trouvent conciliés dans une généralité plus haute et tout à fait développée. Si le premier membre correspond, en logique, à l'acte d'entendement qui pose la notion, le second répond au juge-

[1] Voici comment un des disciples de Hegel exprime cela en latin: « *Aliquid primum in se est, deinde in rebus externis hæret, postremo sibi se conciliat.* » Voyez M. Mussmann, *De idealismo.*

ment qui divise et sépare, qui particularise; et le troisième au raisonnement qui conclut et résume, qui pose une notion plus élevée, plus ample. Dans le monde physique, même succession : la nature est d'abord mécanique, ensuite chimique, finalement organique. En morale, ou plutôt dans la sphère de l'esprit revenu à lui-même, l'art exprime le premier pas, la religion le deuxième, la philosophie le dernier... Telle est donc, continue Hegel, la marche inhérente à la nature de la chose, l'irrésistible force des choses. Elle doit être telle, parce qu'elle est la marche de l'esprit, celle de l'idée, mère de toutes choses; parce qu'elle est le mouvement *immanent* de cette *dialectique* réelle, et en quelque sorte matérielle, qui organise les choses, qui les produit et les détruit, les affirme et les nie, les *conçoit* et les *explique*. On peut l'appeler le *rhythme naturel de chaque chose*, son mouvement propre. On pourrait la nommer la marche même de Dieu à travers l'univers, la voie et le voyage de Dieu, ἡ τοῦ θεοῦ μέθοδος [1], son procédé et son épanouissement, son pied et sa main, c'est-à-dire, son habitation et sa présence en tout ce qui existe et apparaît. Il faut enfin la considérer comme l'unique loi du progrès, du *procès*, *processus*; comme cette loi que la raison ou la puissance cachée des choses, l'idée, suit et applique partout, au milieu des sphères les plus dissemblables...

L'objection qui devait s'offrir la première contre une déduction si spécieuse, c'est que la nature des

[1] Voyez Fr. Richter, *Doctrine des choses dernières* (en allemand), I, p. 24.

choses ne débute jamais par une abstraction. Cette objection, Hegel croyait pouvoir l'écarter ainsi. J'attache au mot d'*abstrait*, disait-il, un sens à part; j'entends désigner par là tout ce qui est confus encore et non développé, implicite et indistinct, encore en germe. L'opération négative, qui constitue la seconde partie du travail interne des choses, consiste précisément à développer et à mettre au jour, à *déclarer* ce que le germe contient obscurément. L'opération finale reproduit sous forme d'unité ces développements divers, et en fait comprendre mieux l'identité jusque-là voilée. L'intelligence qui dirige invisiblement les moindres mouvements de chaque être, comme elle régit la personne humaine, ne peut jamais procéder autrement. Partout, elle part d'une puissance générale encore latente; elle pousse cette puissance dans toutes les directions possibles, elle l'épanouit en la réalisant; et elle montre enfin que tous ces effets si divers, si contraires, sont le résultat de la même force, aspirent au même but ou doivent effectuer la même essence, au service de la même *idée*... Qu'est-ce à dire, sinon que Hegel, par une arrière-vue formée au profit de son système, fait signifier au terme d'*abstraction* deux choses très différentes, dont l'une peut être acceptée, dont l'autre doit être repoussée? Nous pouvons lui accorder, en effet, que la lumière sort de l'obscurité, ou le végétal de la semence, que l'*actuel* sort du *virtuel* : mais s'ensuit-il que le virtuel, la semence et l'obscurité, soient des choses abstraites, ce mot pris dans l'acception universelle? S'ensuit-il que toute origine

soit toujours une notion générale? De ce que le commencement d'une existence est confus et obscur pour nous, il ne résulte point qu'il le soit en lui-même, ni surtout qu'il soit comparable avec une idée abstraite.

Quoi qu'il en soit, cette même argumentation tombe devant une objection bien autrement vaste et sérieuse. Elle présuppose ce qui est précisément en question, c'est-à-dire que la philosophie absolue est trouvée, toute faite, et qu'elle n'est même autre que la philosophie de l'identité. Sans doute, si ce genre de philosophie était le vrai, la méthode de Hegel serait l'unique méthode durable. Mais cette vérité de l'*identisme*, il s'agirait d'abord de la démontrer, et c'est à quoi on n'a pas encore réussi. Quant à la philosophie absolue, philosophie plus qu'humaine, elle n'est pour l'humanité qu'un vœu ardent et une aspiration, un but idéal, un but que la science réelle s'efforce d'atteindre, et dont elle approche, d'âge en âge, de plus en plus. Quoique infiniment perfectible, la science humaine mérite-t-elle le titre de science parfaite et infinie? Pour que la philosophie le pût mériter, il faudrait qu'il n'y eût aucune différence entre son instrument, la raison, et la réalité; qu'il y eût effectivement identité entre la logique d'une part, l'univers et l'histoire d'autre part. Cependant, rien n'est plus manifeste que la distance qui sépare ces deux ordres de choses[1]. La raison prétend sans cesse réformer la réalité sur ses conceptions et ses plans propres; elle propose des fins qui contredisent nettement les opinions régnantes, les institutions établies; elle cherche

[1] Le poëte Rückert s'est moqué ingénieusement de cet essai d'identifier

à rendre effectif, à constituer au dehors un monde tout intérieur; et, chose curieuse, la recherche d'une science pure et accomplie fait elle-même partie de ce monde intérieur. Tout ce travail, qui est l'œuvre successive de la civilisation, dément l'axiome hégélien, suivant lequel *ce qui est réel est raisonnable et ce qui est raisonnable est réel*. Tout cet effort défend de regarder la méthode hégélienne comme l'exacte copie du cours authentique des choses, de donner la logique *immanente* pour la législatrice de la physique et de l'éthique, de la création et de la société. L'illusion était facile autrefois, peut-être; mais elle serait blâmable aujourd'hui. Oserait-on soutenir que la réalité ne saurait différer de la marche de l'*idée*, ne saurait s'expliquer que par la méthode *dialectique*, après avoir vu l'inventeur de cette méthode et les adeptes de cette *idée* rejeter comme insignifiants tant de détails qui les embarrassaient, tous les problèmes qui ne pouvaient être résolus *à priori*, ou qui refusaient d'entrer dans les catégories de la *Logique*

la pensée avec la réalité, dans des vers difficiles à traduire, à cause de leur finesse et de leur concision (*Sagesse du brahmane*) :

« Du denkst, was du denkst, das müsse drum so sein;
Doch denke : denkest du denn auf der Welt allein?
Viel Andre denken auch, viel Andres denken sie,
Doch anders wird das *Sein* durch anders *denken* nie.
Es læsst sich so und so von unserm Denken fassen,
Bleibt was es ist und sieht dem Spiele zu gelassen. »

« Tu t'imagines que ce que tu penses doive être tel que tu le penses. Songes-y cependant : es-tu donc au monde l'unique être pensant? Bien d'autres pensent aussi, et conçoivent bien des choses infiniment différentes. Toutefois, les conceptions ont beau varier à l'infini, elles ne changent pas l'être même. Cet être se laisse saisir à notre pensée d'une manière, puis d'une autre et d'une autre encore; mais il reste ce qu'il est, et assiste à ce jeu d'idées en tranquille spectateur. »

nouvelle; après avoir vu surtout les disciples de l'*idéaliste absolu* appliquer en sens contraires cette méthode commune, et s'en servir pour se combattre entre eux? En 1850, ils classent, ils enchaînent, ils déduisent les notions et les êtres tout autrement qu'en 1830. Tout n'était donc pas découvert en 1830. Le système du maître ne contenait donc pas alors la vérité infinie et totale, sa méthode ne possédait pas le secret du développement de toutes choses. On peut, on doit admirer l'audace, la fécondité, la patience, le savoir, l'infatigable habileté, mis en jeu par ce maître pour justifier, en l'appliquant, cette méthode universelle. Mais celle-ci n'en reste pas moins une hypothèse, une sorte de gageure; ou si on l'aime mieux, un essai d'interprétation, et non une image, de la marche positive de l'univers. A l'exemple de Schelling et de Spinosa, Hegel supprime le *supposé que*, qu'il avait dû prononcer en lui-même au début de son entreprise. *Supposé* qu'il y ait identité absolue entre ce que je pense et ce qui est, entre la pensée humaine et la pensée qui circule dans l'univers; *supposé* que l'être réel contienne exactement ce qui est compris dans mon intelligence, lorsque j'énonce le mot d'être; *supposé* que je conçoive les choses de la manière dont les conçoit, les a conçues l'esprit qui les a faites et les maintient; *supposé* qu'il en soit ainsi... Mais à ce *supposé* se substitue bientôt un *Il faut*; et, après avoir modestement admis que cette unité est *possible*, l'auteur se persuade, ou veut nous persuader qu'elle est *nécessaire*. Ce n'est plus la probabilité, c'est l'infaillibilité de sa méthode qu'il en vient à soutenir.

Il est facile de montrer combien ce prétendu privilége est chimérique. Ce qui est moins facile, c'est d'indiquer en détail toutes les fictions gratuites, toutes les pétitions de principe, toutes les abstractions téméraires, tous les oublis adroitement déguisés, toutes les interprétations arbitraires ou violentes, qu'il fallait entasser, avant de pouvoir proclamer une autorité si illimitée. Forcé de choisir, bornons-nous aux hypothèses et aux omissions les plus saillantes, particulièrement à celles qui intéressent la philosophie religieuse.

Nous l'avons dit, c'est de l'être, pris *in abstracto*, c'est de l'abstraction de l'être que part la méthode hégélienne. La notion de *quelque chose* étant, comme l'avait déjà pensé l'ancienne ontologie, la notion la plus vaste, la plus vide, la plus dépourvue de caractères et d'attributs, la notion qui s'applique ainsi au plus grand nombre d'êtres pourvus d'attributs fait le fondement rationnel des êtres particuliers, suivant Hegel aussi, et doit fournir la base d'une théorie qui tâche d'expliquer la formation de tous les êtres. La notion la plus générale étant la plus abstraite, la première en dignité, sur l'échelle des notions, n'est-elle pas aussi la première en date, dans l'évolution et la génération des choses?... Soit: mais comment ce vide absolu produira-t-il l'infinie variété d'existences revêtues de qualités, de puissances déterminées? Comment l'abstraction aveugle et inféconde, comment le *néant* logique peut-il devenir l'inépuisable source de la réalité vivante et concrète, intelligente même et moralement active?

Voici ce qui a été répondu: L'être abstrait est une

notion, par conséquent quelque chose d'intellectuel, un objet intelligible, une réalité spirituelle... D'accord; mais dès lors l'être abstrait n'est plus le premier être, *primum et summum*, et n'a plus droit à la première place dans le mouvement dialectique des choses. Par cela seul qu'il est abstrait, il est un effet, un fait mental; il est l'ouvrage d'un autre être, qui l'a formé, conçu; il suppose une cause, il exige un sujet intelligent, un esprit qui l'engendre, qu'il occupe, auquel il serve de matière ou de but. S'il pouvait être un fait primitif, jamais il ne serait l'être primitif; au contraire, il impliquerait toujours l'existence préalable d'un être pareil. Une intelligence primordiale et créatrice se serait plu, peut-être, à faire sortir de la notion absolument indéterminée de l'être abstrait la longue série des êtres déterminés et concrets; mais comment cette série pourrait-elle procéder uniquement de l'être abstrait, sans le concours antérieur d'une intelligence toute-puissante? Au reste, si l'on consulte l'expérience, nulle part l'abstraction ne produit rien à elle seule, nulle part elle n'est capable d'aucune initiative. Elle agit sur l'esprit et par l'esprit; mais, à bien voir, c'est l'esprit qui agit effectivement, chaque fois que l'abstraction semble agir. C'est donc par l'esprit, par l'être spirituel, et non par l'être abstrait, qu'il fallait commencer.

De quel droit Hegel accorde-t-il ensuite à cet être abstrait les attributs d'universalité et d'infinité? Comment! cet être est infini, universel, parce qu'il est général? Mais ne fallait-il pas démontrer d'abord que ce qui peut s'affirmer du genre le plus élevé des choses

à nous connues doit aussi s'appliquer à tout l'univers, à l'ordre même des choses possibles? Ne fallait-il pas, avant tout, faire voir que la pensée est capable de concevoir un monde à la fois abstrait et vivant, et que la nature des choses a paru, dans un moment donné, à l'état de pure abstraction? Nous étonnerons peut-être le lecteur, mais nous ne dirons toutefois que la vérité, en rappelant que Hegel ne s'est tiré de cette difficulté qu'à force d'équivoques, et surtout grâce à un mot allemand, qui signifie tout ensemble *universel, général* et *commun* [1]. Quant à l'identité de l'*indéfini* avec l'*infini*, le dictionnaire de sa nation ne lui permettait pas de l'établir à la dérobée; il l'a donc formellement énoncée. L'être logiquement pur, l'être abstrait, manque totalement de caractères et d'attributs; il est essentiellement indéterminé, indéfini : s'ensuit-il qu'il soit infini, l'infini logique et spirituel, l'infini véritable? Non, il s'ensuit seulement qu'au fond il est inconcevable; et la preuve qu'il l'est, c'est que Hegel lui-même pense que cet être aspire continuellement à se comprendre soi-même, et pour cela ne cesse pas de se développer, de se chercher soi-même, posant et ôtant, créant et détruisant toutes sortes de notions et d'existences, sans jamais parvenir à se concevoir. S'il mérite d'être qualifié d'infini, c'est en ce sens seulement qu'il n'a point de caractères limitatifs, de *fines;* c'est dans une acception toute négative. Mais, considéré sous cet aspect, peut-il ensuite se représenter comme la source spontanée de tous les êtres finis, distincts et

[1] *Allgemein.*

revêtus de propriétés? Evidemment Hegel le regarde comme une espèce d'*éther* pur (expression qu'il affectionne trop), comme une quintessence infiniment subtile, qui circule au fond de toute existence, pour en constituer le fluide substantiel et vivifiant. Il le transforme en une chose vivante, il le réalise, il le substantialise, que dis-je? il le divinise, en le décorant des épithèthes d'infini, d'omniprésent, d'universel [1].

Nous touchons à l'une de ses erreurs radicales : l'idée abstraite d'être, ce premier mode de l'*idée*, est changée en substance réelle, en puissance créatrice de l'univers, en principe seul causal, seul réel. Ce principe, quoique totalement pur et nu, totalement indigent, Hegel le doue d'une énergie spontanée, d'une activité propre et *immanente*, d'une initiative de mouvement et de réflexion, semblable aux pouvoirs de cette Intelligence formatrice des platoniciens, de ce Verbe créateur, de ce *Logos* tout-puissant, où tant de théologiens ont fait résider la raison de Dieu même. Oui, ce principe lui paraît Dieu même, dans son essence éternelle, tel qu'il fut avant la création du monde, à l'état d'*esprit abstrait!* Aussi lui est-il, après tout, l'unique substance et l'unique cause véritable. Mais, en convertissant ainsi l'abstraction en réalité, ce système attribue tacitement à l'être abstrait des vertus, des qualités qui ne conviennent qu'à un être concret et individuel, c'est-à-dire à un être seul capable d'action spontanée et réfléchie, d'intelligence et de volonté. Il lui accorde tout cela, dans le temps même qu'il le re-

[1] Hegel, *Œuvres compl.*, T. IV, p. 219 sq.

présente, et avec raison, comme un être impersonnel. Cet être abstrait produit des êtres concrets, cet être impersonnel produit des personnes : il produit les uns et les autres, parce qu'ainsi l'ordonne le système !..

Mais voici une fiction bien autrement contradictoire encore : cet être, source de toute existence, produit aussi le contraire de l'existence, le néant [1]..... On sait comment Hegel tentait d'adoucir ce paradoxe si justement attaqué. L'être est égal au néant, l'être se tourne en rien, en ce que la puissance purement virtuelle n'est rien encore en réalité ; mais, pour être quelque chose d'actuel, a besoin de *devenir*, de se réaliser... A merveille, sauf deux restrictions qui détruisent une théorie si voisine du sophisme. Premièrement, vous avouez ainsi que l'être absolument abstrait est absolument vide, négatif et nul ; qu'il équivaut à zéro ; et qu'est-ce qui vous autorise, dès lors, à l'établir pour fondement de la méthode, pour centre de la vie et de la science ? A un être qui n'est rien, rien ne saurait convenir ou appartenir, ressortir ou remonter. Si, au contraire, niant d'avoir laissé échapper un pareil aveu, vous vous obstinez à proclamer parfaitement réelle une abstraction des plus vides, alors commencez par démontrer la nécessité de confondre l'être avec le non-être, la nécessité de l'impossible ; commencez par justifier le comble de l'absurde, l'absurdité par excellence, je veux dire la *contradiction dans les termes*, ou l'identité de ce que la raison doit affirmer avec ce qu'elle ne peut pas affirmer. Quant à prétendre assigner au non-être le rôle de phénomène ou d'apparence, vous n'y réussirez pas davantage : les phénomènes sont la manifestation successive d'une substance, l'apparence est le mode d'apparition même d'un être. Il ne s'agit donc pas de l'opposé de l'être, du néant.

[1] Voyez *Logique*, particulièrement § 88

L'autre objection, c'est la question de savoir à quel titre Hegel dote son abstraction primitive de la faculté de se développer et de se réaliser, de *devenir* quelque chose d'actuel. Quoi ! une puissance, d'abord totalement privée de propriétés, peut-elle, aussitôt que le réclame votre doctrine, se trouver en état de devenir l'univers, de produire l'immense ensemble d'êtres finis et divers qui constitue le monde réel ? N'est-ce pas conférer à cette doctrine une vertu surnaturelle, les secrets de la magie la plus mirifique ? En tout cas, ce serait admettre comme accordé ce qui est seulement supposé, ce qui reste encore à démontrer.

Demandons aussi de quelle manière *quelque chose* peut se tourner en *autre chose*, si, selon Hegel, *quelque chose* est identique [1] avec *autre chose*, avec son *coélément*, comme on a dit d'après Aristote ? Pour qu'un objet soit en position de se transformer en un autre objet, ne faut-il pas que les deux diffèrent réellement ? Il y a plus. Quand un objet se change ou passe en un autre [2], est-on fondé à dire que l'objet s'unit à lui-même [3] ? Est-on reçu à qualifier d'*infinie* cette métamorphose seulement ? Non, car le *quelque chose*, l'être abstrait, était déjà infini. Est-on autorisé enfin à regar-

[1] *Ganz dasselbe.*
[2] *Uebergehen.*
[3] *Mit sich selbst zusammengehen.*

der d'emblée l'*autre chose* comme un élément négatif ou fini; puis, à convertir ce caractère particulier de *fini* en négation du fini en général, c'est-à-dire en *infini?* Jamais chose finie ne peut cesser d'être finie; si elle le pouvait, elle ne serait pas finie. Allier ou réconcilier le négatif avec le négatif n'est pas détruire le négatif, n'est pas nier la négation; c'est doubler, c'est multiplier l'opposé de l'affirmation, l'opposé de la réalité. De même que — A ajouté à — A ne donne pas + A, de même le fini ajouté au fini ne donne pas l'infini.

Qu'est-ce qui vous permet d'ailleurs de considérer toute différence, toute distinction, tout changement, toute particularité, comme une opposition négative, comme une contradiction ? Cette manière de voir, il est vrai, sert admirablement votre méthode. Elle vous aide, non-seulement à borner à trois *moments* le développement de chaque notion, de chaque existence; mais à représenter des conceptions inconcevables, des contradictions absolues, comme autant de notions légitimes ou d'éléments logiquement possibles. En effet, si la contradiction avait le pouvoir de se nier elle-même et de se tourner, avec son antithèse, en unité, en identité, en synthèse nouvelle et homogène, elle ne serait qu'une affirmation retournée, qu'une contre-affirmation. Par malheur, le spectacle du monde et physique et moral, loin de confirmer pareille hypothèse, témoigne qu'elle est un simple jeu de formules dialectiques, *formularum ludibrium*[1].

[1] M. Baumgarten-Crusius, *Opuscula theologica*, p. 40.

Ce qui prouve excellemment qu'elle est un exercice arbitraire, c'est que la pensée y porte un caractère, y remplit des fonctions, qu'on ne saurait constater dans la réalité. Le propre de la pensée vivante n'est-ce pas d'être toujours accompagnée de conscience, d'une distinction indubitable entre l'être qui pense, le *moi*, et l'objet qui occupe le *moi*, la conception ? Chez Hegel, la pensée est une pure décomposition, une division ou *diremtion* en catégories logiques, une décomposition à laquelle succède forcément ce retour à l'unité qui constitue l'*idée* définitive. A en croire l'expérience universelle, l'être pensant, avant de penser, avant de se discerner soi-même de ses opérations intellectuelles, possède une activité innée, une énergie spontanée et individuelle. Chez Hegel, ce qui pense dans tout être intelligent, c'est un formulaire mental, un mécanisme dialectique, un dynamisme logique, poussant l'être à passer de l'état abstrait à l'état concret, à travers l'état négatif.

C'est qu'il existe, pour Hegel, en dehors de la nature visible et de l'esprit vivant, une sorte d'entendement impersonnel, de *procès* ou de rouage, intellectuel à la fois et universel, et à ce titre, dernier ressort, artère unique des mouvements, soit naturels, soit spirituels. Nouvelle fiction! Où donc apercevez-vous une raison pareille, une sphère intermédiaire entre la nature et l'esprit, un ordre qui ne se compose ni de choses, ni de personnes ? Il faut choisir : ou la raison est un élément de l'esprit, et par conséquent n'est pas dépourvue de conscience; ou elle fait partie de la na-

ture, et alors elle n'est plus une puissance véritablement intelligente. On remarque dans les êtres privés de conscience des reflets de géométrie et d'arithmétique, des échos de logique et de musique. Le monde physique présente des linéaments, des dispositions qui impliquent mesure, nombre, ordre, harmonie. Mais qui ose en conclure que le monde physique pense et raisonne? Ne faut-il pas en induire, au contraire, qu'il a été conçu par un entendement très différent du monde physique, qu'il a été imaginé et formé par un être d'une pensée souverainement habile, d'une raison qui a su mettre au fond de la matière des empreintes d'intelligence, des règles et des proportions, si nettement arrêtées qu'elles ne cessent de s'y reproduire de génération en génération avec une fidélité accomplie? Une horloge, une statue pense-t-elle? Et elle abonde pourtant en marques d'intelligence. La nature a été conçue ou l'est encore, mais elle ne pense pas. Ce qui mérite seul le titre d'être pensant, parce que seul il sait ce qu'il pense, c'est l'esprit. Un troisième règne, une sphère purement abstraite, est une terre fantastique, une aride Utopie. Et néanmoins ce domaine étrange est celui qui tient le premier rang dans l'école de Hegel : tout le reste y est subordonné, sinon sacrifié. Parti de ce qu'il pouvait concevoir de plus abstraitement général, Hegel ne recherche partout que les genres, que l'élément générique. Hegel n'a de repos qu'après avoir fait tout disparaître dans la science du genre *généralissime*, dans l'idée du genre des genres, dans l'*idée* philoso-

phique, telle qu'il la définit. Entre ses mains, toutes les séries d'êtres, tous les degrés d'existence, toutes les branches de la connaissance et de l'art, ne sont qu'autant de moyens pour atteindre la fin avouée de sa méthode, la démonstration subtile de cette assertion insoutenable : toute chose, réelle ou possible, est l'ouvrage d'une raison entièrement impersonnelle, est un mode, une forme, une apparition de cette raison elle-même [1].

Or, une méthode, à ce point en désaccord avec la réalité, peut-elle servir à la représenter, à la reproduire dans son essence intime, à la construire même *à priori?* A force de la violenter, elle finit par la détruire. Que d'exemples nous pourrions citer, s'il s'agissait de montrer combien sont arbitraires ses graduations et ses assimilations, ses divisions et ses oppositions; et combien est faux le jour où elle met l'incontestable présence de la raison dans l'univers! En logique, quel rapport effectif unit la notion, le jugement, le raisonnement au mécanisme, au chimisme, à la téléologie? Comment y peut-on traiter, tantôt de la *mesure*, condition de la nature physique; tantôt de la *volonté*, faculté de l'esprit? Comment y peut-on idendifier la volonté et le bien, l'entendement et la vérité? En physique, où Hegel tantôt dédaigne l'observation positive, tantôt l'accuse de se perdre dans une frivole recherche de détails, est-on admis à subordonner au soleil les forces générales, les forces cosmiques; à faire dépendre le soleil de la terre, et la terre de l'homme;

[1] Comparez Hegel, *Leçons sur la philos. de l'hist.*, v. fin.

à ne reconnaître enfin de vie et d'intelligence qu'aux habitants de notre globe ? Est-il sensé de faire jouer à la nature tour à tour le rôle d'une abstraction, d'une *catégorie* logique et celui d'une puissance créatrice, d'une vertu en quelque sorte théologale ? Que signifie cette assertion : le nombre des étoiles fixes n'a pas plus d'importance que le nombre de pustules qu'offre une éruption de la peau ? ou cette autre saillie : l'homme ne diffère pas réellement du singe, tous les deux ayant des mains ? Après avoir parlé d'une vie *générale*, celle de l'air et de la lumière ; puis, d'une vie *particulière*, celle des plantes et des animaux, correspondante aux phénomènes de l'eau et du feu ; Hegel ne fait aucune mention spéciale d'une vie *individuelle*, c'est-à-dire de la vie proprement humaine. Le mouvement triplicite de la méthode ne concerne donc ni la physiologie, ni l'anthropologie ? Dans la sphère de l'*esprit* enfin, quelle abondance de développements simultanés, que Hegel donne sans hésiter pour successifs ! Quelle foule d'éléments, en compensation, qu'il fait sortir et émaner les uns des autres, tandis qu'ils apparaissent évidemment ensemble, se supposent et se secondent mutuellement ! A l'entendre, l'activité physique, source des biens matériels, n'entre plus pour rien dans le domaine de l'activité morale, où ces mêmes biens sont pourtant employés comme moyens. On voit de même Hegel exclure de l'existence pratique et civile, comme infiniment supérieures à cette existence, la culture des beaux-arts, la religion et la philosophie. Ces trois exercices de l'esprit humain sont cependant les

mobiles, les liens les plus puissants de la vie sociale ; ils y répandent, sous mille formes souvent insaisissables, leurs racines et leurs influences. Au lieu de décrire ce qui arrive effectivement, au lieu de rendre fidèlement l'action réciproque des divers éléments de l'esprit, le classificateur inventif, le vigoureux stratége de l'*idée* ne s'inquiète que d'*étager* les fonctions et les productions intellectuelles. Le souci qui seul le préoccupe, qui le fait ressembler tour à tour à un administrateur et à un diplomate, le souci qu'il porte de cercle en cercle, d'ascension en ascension, c'est de faire absorber ces évolutions de plus en plus réfléchies dans l'art même de réfléchir, dans la philosophie ; comme si le talent philosophique impliquait à la fois l'originalité de l'artiste, la ferveur des âmes pieuses, toutes les autres distinctions du génie ou du caractère. La division en trois membres prévaut ainsi de tous côtés : à quel prix ? A condition de contredire le témoignage de l'expérience, c'est-à-dire de la révélation progressive des forces réelles de la création. Encore, dans le système de Hegel même, ne réussit-elle pas à s'imposer à tous les ordres de faits. Dans la philosophie de l'histoire, par exemple, après avoir à son gré plié et coloré les événements, groupé et poussé les peuples, méconnu tant d'importantes diversités de langage, de mœurs, de lois, Hegel est néanmoins obligé d'admettre quatre séries de nations et de civilisations.

Cette méthode est donc une magicienne adroite, un instrument prodigieux pour transformer les abstrac-

tions en essences, en réalités apparentes, pour enchaîner et subordonner les notions aux notions, pour les faire concourir toutes, dans un ordre sévèrement hiérarchique, à l'apothéose d'une notion suprême, de l'idée des idées, de la pensée de la pensée, νοήσις νοήσεως. Cependant, il est un miracle qu'elle ne sait pas opérer : c'est de retracer avec exactitude, avec plénitude, la double réalité de l'esprit et de la nature. Ce dont elle tâche de rendre compte, c'est tout un monde, sans doute, c'est une manière d'univers; mais évidemment ce n'est pas le monde dont nous faisons partie, ni *la façon que Dieu a choisie*, comme disait Descartes, *pour ordonner les choses*[1]. Le mérite qu'on ne saurait lui contester, c'est d'avoir voulu montrer que l'ensemble des choses, étant simple et un, ne peut suivre qu'un seul cours, n'obéit qu'à une seule loi, à une seule force. Mais est-ce un mérite aussi, d'avoir soutenu que, cette force étant une chose invisible et intellectuelle, la logique, législatrice de l'intelligence, est seule capable de rédiger la formule du développement universel? N'était-ce point oublier qu'il y a une distinction à faire entre la vie sérieusement morale et le travail purement logique, et que les existences réelles ont des variétés sans nombre qu'une logique abstraite néglige ou supprime nécessairement? Que dire, en outre, de cette assertion capitale que la logique humaine est tout à fait impersonnelle? Etant faite par des hommes, elle subira toujours en quelque chose l'action de la volonté, celle même des faits exté-

[1] *Principes de la philosophie*, p. 211, éd. V. Cousin.

rieurs; elle se modifiera selon les siècles et les penseurs. Les *catégories*, dans l'école de Hegel, n'ont pas entre elles les rapports qu'elles avaient eus chez Kant ou chez Aristote. La *qualité* n'est-elle pas venue, à Berlin, se mettre avant la *quantité* du philosophe de Kœnigsberg, et l'*essence* n'a-t-elle pas remplacé la *relation* et la *modalité?* Si la logique a varié, n'est-ce pas parce qu'elle est elle-même sujette à d'autres influences que celle de la pensée abstraite? Elle n'embrasse donc pas tout, elle ne régit pas tout. Ne réglant que la forme et le lien des conceptions humaines, elle n'en peut donner la matière, et elle ne peut donc être présentée comme la science de la matière de toutes nos connaissances, comme la science universelle. Prétendre que la logique est en droit de déterminer toutes choses *à priori*, d'organiser *à priori* l'avenir comme le passé, la nature comme la société, serait oublier que l'*à priori*, en logique même, est toujours en raison directe de l'*à posteriori*, c'est-à-dire des résultats de l'expérience, des conquêtes physiques et morales de la civilisation tout entière. Autant la logique est autorisée à régner dans le domaine du raisonnement, autant elle est tenue de respecter les lois que révèlent la physique et la morale, lois qui doivent être en harmonie avec les principes de la logique, puisqu'elles remontent au même auteur, au même esprit créateur, mais qui ne sauraient être identifiées avec elles, du moins dans l'état présent du savoir humain.

Que semble donc au juge impartial de cette souveraineté de l'*idée*, qui se fonde sur l'infaillibilité de la

méthode, sur la dictature de la logique? C'est l'admirable effort d'une hypothèse hardie et puissante, mais d'une hypothèse contredite par l'expérience même dont elle devait rendre compte, par l'expérience combinée du monde intérieur et extérieur. Sous son empire on voit arriver, dans toutes les parties de la science, en religion surtout, ce qui s'est passé pour l'astronomie. L'année même où Hegel, à Iéna, venait de prouver *à priori* qu'il était impossible de rien placer entre *Mars* et *Jupiter*, un astronome de Palerme s'aperçut qu'une planète tournait précisément dans cet espace intermédiaire : Piazzi découvrit *Cérès*. Peu d'années après la mort de Hegel, des théologiens sortis de son école démontrèrent de même *à priori*, les uns, que la naissance de Jésus était un fait miraculeux ; les autres, que la vie du Christ n'offrait, à aucun moment, rien de merveilleux, rien de divin. La conscience et l'histoire n'en continuèrent pas moins, comme Piazzi, à préférer le témoignage de l'expérience aux argumentations contradictoires des Bruno Bauer et des Strauss. La philosophie suivra le double exemple de la foi et de la science.

CHAPITRE III.

> « Hegel clòt une époque de la philosophie. Il nous a appris à reconnaître l'action de Dieu dans l'histoire, aussi bien que dans la nature ; et à considérer la marche des choses comme le développement nécessaire de la liberté et de l'humanité. En religion, il a terrassé cette opinion, chère aux lumières superficielles, que la foi des hommes est l'ouvrage de l'imposture cléricale ou de la tutelle politique ; il a montré que l'esprit ne peut se passer de croyances, et comment les phases principales de la religion aboutissent au christianisme, leur couronnement et leur perfection. »
>
> M. M. CARRIÈRE.

> « Il n'aura servi qu'à prouver de nouveau qu'il est impossible de s'approcher de la réalité au moyen de notions et de procédés purement rationnels et abstraits. » M. DE SCHELLING.

Après avoir retracé l'ensemble du système, après avoir fixé le caractère et les effets de la méthode, il convient d'examiner ce que Hegel pensait plus particulièrement de la religion et de Dieu. A cet égard, quatre points méritent de nous occuper fortement.

1° En quoi Hegel fait-il consister l'essence de la religion en général ?

2° Comment classe-t-il, comment juge-t-il les religions qui ont marqué dans l'histoire ?

3° Quel cas fait-il des preuves de l'existence de Dieu ?

4° De quels éléments compose-t-il la nature divine ?

Au sujet du fond même de la religion, les ouvrages

de Hegel offrent plus d'une variation. L'incertitude s'accroît encore pour ceux qui comparent ensemble les deux rédactions, souvent si différentes, que nous possédons des *Leçons sur la philosophie de la religion*[1]. Le maître semble, en dépit des procédés d'une méthode infaillible, avoir flotté surtout dans ses méditations sur le lien qui unit la religion aux deux autres manifestations de la vie spirituelle. Au début il assimile, il incorpore la religion à l'art : c'est le culte du beau même, c'est une forme de culte[2]. Au milieu de sa carrière[3], il étend tellement le sens du mot *religion*, qu'on y rencontre l'art et la philosophie à côté de la religion. Enfin, la religion se trouve opposée à l'art et à la philosophie tour à tour : elle sort de l'art et se perd dans la philosophie ; elle n'est plus l'un, et n'est pas encore l'autre[4]. C'est cette dernière vue qui paraît s'être offerte le plus souvent à l'esprit de notre métaphysicien, et c'est elle que l'on peut regarder comme son opinion dominante.

Il y a cependant deux articles que Hegel maintint constamment. Le premier, c'est que la religion est une ébauche de philosophie, une science inférieure, incomplète, qui appelle la science parfaite, la philosophie absolue; c'est qu'elle a la même source que la philoso-

[1] La première a été publiée par le D[r] Marheinecke, la seconde est due à M. Bruno Bauer.

[2] *Phénoménologie*, p. 527 sqq.

[3] Voyez la troisième édition de son *Encyclopédie*, et le *Cours d'esthétique*, où, toutefois (T. I, p. 134, 145), l'art se présente aussi comme l'antécédent, comme le côté externe de la religion, qui vient y joindre le côté interne, le recueillement.

[4] *Leçons sur la philos. de la religion.*

phie, le besoin de penser et de comprendre. La raison spéculative, naturellement portée à rechercher, à reconnaître l'identité de l'esprit individuel avec l'esprit universel, telle serait l'unique origine de la religion. Le second article, c'est que la religion parcourt les mêmes phases que la conscience générale : comme celle-ci, elle passe nécessairement d'une forme instinctive et confuse, du *sentiment*, d'abord au degré supérieur d'une conscience réfléchie, à la *représentation;* puis à la hauteur de la pensée spéculative et du savoir absolu, à la *notion*, à l'*idée*. La conscience est une dualité, une antithèse, dit Hegel : la religion sera de même une opposition entre l'esprit qui connaît et l'objet qui est connu, entre l'homme et Dieu. La religion commence par une distinction entre l'esprit fini et la Divinité, par un rapport de différence qui certifie à l'esprit fini la réalité de la Divinité. Mais à mesure que cette certitude s'élève et s'affermit, le rapport de différence fait place à un rapport d'identité. A l'état de *sentiment*, la religion ne soupçonne pas l'identité secrète du croyant avec l'objet de la foi ; à peine l'entrevoit-elle dans la sphère de la *représentation*. Ce n'est que sous l'empire de la dialectique, dans le milieu de la *spéculation*, que l'esprit découvre l'essence véritable de la religion, en comprenant qu'elle est la conscience de Dieu même, la conscience que Dieu a de lui-même au sein de l'esprit fini, l'apparition, le spectacle que Dieu se donne de Dieu, à lui-même autant qu'à l'homme. La religion est donc moins une affaire de l'homme qu'une affaire de Dieu ; moins un besoin du sujet, une nécessité interne de la

personne, qu'une manifestation impersonnelle de cette puissance universelle, qui est tour à tour notion logique, substance physique, idée morale, qui est enfin la pensée présente dans tous les rapports possibles[1].

L'esprit propre de la religion est donc pour Hegel, à travers tous les genres de culte, un élément de réflexion et de dialectique ; et cela devait être, puisque la source de la religion avait été placée dans la raison spéculative. Cependant on ne peut s'empêcher de remarquer une légère contradiction entre la manière dont Hegel tente d'expliquer l'origine de la religion et la manière dont il conçoit les modes successifs de la vie religieuse. Ces modes, en effet, ne viennent guère de la raison spéculative ; il y entre plus de sensibilité, d'*intuition* que de spéculation. N'en faut-il pas conclure dès à présent que la nature de la religion n'a pas été bien saisie, bien exprimée par le dialecticien berlinois, et qu'elle ne consiste pas essentiellement à *savoir?*

Mais il importe de montrer auparavant comment Hegel dessine et juge les trois formes que revêt la notion de religion, dans son développement successif, depuis le moment où elle se dégage de l'art jusqu'à l'instant où elle se confond avec la philosophie.

La phase la plus humble, le *sentiment* religieux, lui paraît une forme presque animale, un composé accidentel, fortuit, où le pire se mêle au meilleur. Si Dieu, c'est-à-dire le vrai et le bien, se fait aussi sentir à ce degré de l'existence spirituelle, ce n'est pas grâce au sentiment, c'est malgré le sentiment. Par lui-même

[1] *Philos. de la religion*, I, p. 34.

le sentiment n'est qu'une chose vaine, égoïste; c'est une manière de se complaire en soi-même, de satisfaire ces penchants qui portent l'individu partout à se préférer, à se goûter lui-même, lui seul. On croit aimer Dieu, on n'aime que soi. On croit connaître Dieu, on ne se connaît pas soi-même. L'esprit véritable est plus désintéressé, plus mâle; il demande à pénétrer, à posséder les choses, à y vivre avec un entier oubli de soi, à se confondre avec elles en y sacrifiant la sensibilité et l'individualité.

Par cette généreuse recherche de la réalité impersonnelle, l'âme religieuse entre dans la sphère de la *représentation*, sphère occupée par ceux qui observent et méditent sérieusement, sans pouvoir s'arracher tout à fait à l'empire de l'imagination et des sens. La substance de la foi, l'unité, quoique vivement pressentie, est encore voilée ici. On distingue encore le fini et l'infini, l'homme et Dieu, l'univers et son principe, le monde présent et le monde à venir. C'est l'état où se trouvent la plupart des cultes connus, qu'ils appartiennent à la mythologie, à la poésie, ou qu'ils aient une histoire réelle. C'est aussi la phase où s'arrêtent le déisme et le théisme.

Cependant la vertu dialectique inhérente à la représentation même force l'esprit religieux de s'élever au plus haut point de certitude, là où le croyant se sait identique avec Dieu, et constate que « *la véritable connaissance de Dieu, c'est que Dieu arrive à se connaître lui-même en nous*[1]. » Dans la région de la *pensée spéculative*,

[1] *Das wahrhafte Erkennen Gottes ist das Erkennen Gottes in uns.*

l'individu se considère comme une expression de l'être universel, il se nie lui-même en tant qu'individu, afin de retrouver son véritable *moi* dans l'être universel. Mieux : l'individu reconnaît que la conscience qu'il a de la présence de Dieu en lui ne diffère point de la conscience que Dieu a de son existence propre dans l'enceinte et au moyen de l'individu. La *religion spéculative* n'est donc plus un rapport de l'esprit fini avec l'esprit infini, c'est l'idée même de l'esprit infini, de l'esprit en général, et si l'on veut, en rapport avec soi-même. Sous cette forme d'idée suprême, elle est la plus haute détermination de l'idée absolue même[1]. La religion cesse ainsi d'être la connaissance d'un objet appelé Dieu, pour devenir l'identité de la notion, nommée Dieu, avec le sujet qui conçoit cette notion. L'objet, loin d'être quelque chose de distinct, de plus haut ou de plus éloigné, est simplement la conscience de l'idée; et ce qu'on appelle *révélation divine* n'est autre chose que la manière dont Dieu se manifeste à lui-même. Lorsqu'une âme pieuse s'abîme dans ses méditations, ne fait-elle pas disparaître tout ce qui la pourrait distinguer de l'être qu'elle contemple, qu'elle adore[2] ?

En quoi cette expression définitive de la vie religieuse diffère-t-elle de la philosophie ? Selon Hegel, elle garde le caractère d'une raison naïve et libre[3], encore portée à regarder Dieu comme un objet distinct; tandis que la philosophie prend les allures d'une pensée

[1] *Philos. de la relig.* I, p. 59 sqq.
[2] *Philos. de la relig.* II, p 153 sqq.
[3] *Unbefangen.* Comparez la *Phénoménologie, vers. fin.*

pure, sévèrement méthodique, et convaincue que la conscience crée de même l'esprit absolu. En répondant ainsi, Hegel ne se donne-t-il pas le change ? Oui, la conviction dominante de sa religion spéculative est aussi celle de sa philosophie, c'est-à-dire la certitude que l'esprit fini se confond avec l'esprit infini, que le sujet *pensant* est identique avec l'objet *pensé*[1]. De plus, le but assigné par lui à la philosophie est aussi la fin réelle, quoique souvent cachée, de la religion hégélienne : le savoir, le savoir dialectique et spéculatif[2].

Toutefois, Hegel ne pouvait réussir à donner le change à quiconque veut observer impartialement les phénomènes de la vie religieuse. Ses définitions, ses divisions tiennent-elles compte exact de ces phénomènes? Elles les mutilent et les altèrent, quand elles ne les étouffent pas. D'abord, point de sphère qui appartienne en propre à la religion. Les misérables commencements qu'on daigne lui accorder, sous le titre de *sentiments*, montrent qu'on n'y voit qu'une transition, qu'une phase intermédiaire, qui prépare à la spéculation, et qui n'a quelque valeur qu'autant qu'elle renferme déjà une dose de philosophie. Le progrès religieux, en effet, consisterait à dépasser toute sensibilité, à dépouiller toutes ces distinctions méticuleuses de la piété ordinaire; à les consumer, en les livrant au feu de l'épuration dialectique ; à s'élancer enfin, sur les ailes d'une verve abstraite, au sein de l'idée, de l'identité absolue. Le propre de la

[1] *Œuvres.* T. III, p. 35. Cfr. Aristote, *De anima*, III, 4. « Τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον. »
[2] *Œuvres.* T. XV, p, 690.

piété, ce serait une sorte d'enthousiame logique, d'enchantement métaphysique, qui transformerait notre croyance dans l'essence même de l'absolu, qui persuaderait à notre esprit qu'il est l'esprit infini même. Quelquefois, à la vérité, Hegel se plaît à représenter cette ascension toute spéculative comme un élan de mysticité, comme une aspiration platonique à l'idée parfaite, comme le noble *sacrifice du particulier à l'universel*. Mais, au fond, la raison spéculative lui en semble seule capable. Le métaphysicien a seul le privilége de pénétrer jusqu'au mystère de la révélation; et quiconque ne sait pas manier la méthode dialectique ne saurait véritablement connaître Dieu!

Combien d'erreurs, combien de paradoxes cette opinion a répandus sur la nature et les caractères de la religion! Elle occupait une extrémité exclusive, extravagante, où elle fut fortifiée encore par sa vive opposition contre l'école de Jacobi et de Schleiermacher. Autant celle-ci s'était appliquée à convertir la vie religieuse en condition spéciale, en existence *sui generis*, en une situation très distincte et de la science et de la moralité, essentiellement propre à l'âme pieuse, individuelle et *subjective* enfin; autant la doctrine de Hegel tendait à dépouiller la religion de tout ce qui constitue un développement personnel. De là, premièrement, ses assertions sur le sentiment religieux, que notre philosophe identifie avec l'égoïsme. Sans doute, la mysticité comme le fanatisme, la sentimentalité comme la tyrannie inquisitoriale, tant d'autres écarts déplorables ou ridicules, naissent de la tendresse ou de la déférence que le

croyant a pour lui-même, et qu'il s'imagine avoir pour Dieu; mais s'ensuit-il qu'aimer Dieu, comme on aimerait le meilleur des pères, des bienfaiteurs, des amis, soit obéir à des goûts frivoles et sans objet durable? L'attachement à une foi sérieuse, respectueuse, impose précisément le sacrifice des penchants qu'exprime ce mot de *vanité*. Le dévouement, la vraie dévotion, dites-vous, ne pense qu'à la *chose*, et cherche à s'y absorber. Il est vrai, mais par cela seul qu'elle est le besoin ou l'ouvrage d'une personne, elle veut aussi voir une *personne* par derrière la chose; elle veut adorer, non pas seulement une *idée*, mais le principe vivant, la cause intelligente de cette idée, un *esprit*. Voilà pourquoi elle forme un rapport personnel; et voilà pourquoi aussi, lorsqu'elle ne forme pas un rapport de ce genre, la religion n'est pas une chose effective et vivifiante, et ne mérite pas le titre de religion.

Le fond de la religion, dit Hegel, est raison; et la raison, non-seulement est impersonnelle, objective, mais exige partout que l'opposition, ou même la distinction entre l'homme et Dieu disparaisse... Sans doute, rien n'est plus raisonnable que le lien de l'être imparfaitement intelligent avec l'intelligence parfaite; rien n'est plus sensé, plus sage, plus conforme aux notions de dignité spirituelle et de grandeur morale, que cet attrait qui nous dispose constamment à contempler, à aimer, à imiter le vivant modèle du vrai, du beau, du bien. Si quelque chose peut s'appeler éminemment raisonnable, c'est la vie religieuse ainsi entendue. Mais qui dit *raisonnable*, ne dit pas pour

cela *dialectique* et *abstrait*, *impersonnel* et exclusivement *objectif*. Le raisonnement spéculatif, quoiqu'il s'exerce sur des matières qui sont l'élément de la piété, n'est pas l'organe d'une âme pieuse. Celle-ci a besoin de connaître ses objets, de les posséder scientifiquement; mais elle a besoin aussi de les posséder affectueusement, de les adorer, tantôt avec crainte, tantôt avec joie. Elle ne se contente pas de lumières universelles et indirectes, il lui faut des émotions individuelles, des communications directes. Une foi absolument *dialectique*, semblable à la confiance qu'inspirent les mathématiques, est plus incomplète encore que cette croyance purement *morale*, qui fut si chère à Kant. Toute raisonnable qu'elle est, la religion l'est subjectivement et personnellement. Or, Hegel supprime ce côté essentiel, et chez l'homme, et en Dieu. C'est qu'il bannit en silence la volonté du domaine de l'esprit. A ses yeux, c'est d'une unité logique, d'une identité métaphysique, et non d'une union volontaire, librement décidée, qu'il s'agit en religion. Concevoir Dieu comme le principe de notre esprit, comme sa *substance*, comme son *sujet immanent*, c'est, suivant Hegel, à la fois connaître et aimer Dieu, le voir et le vouloir tout ensemble. Hélas, telle n'est pas l'opinion de Pascal, c'est-à-dire l'opinion de l'expérience la plus incontestable. « Qu'il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer! » La présence de l'idée de Dieu en nous ne suffit pas pour que nous soyons religieux. Cette présence se remarque, à plusieurs égards, chez ceux-là même qui sont assez insensés pour maudire

Dieu, pour songer à le combattre, pour oser le railler. Outre la connaissance, la piété suppose l'amour et la soumission, l'adoration. A côté de cette présence de l'idée, la volonté de servir Dieu doit être plus présente encore, et plus agissante. L'idée impersonnelle de Dieu, sa connaissance, son *immanence* même, n'est donc que l'une des parties de la religion, et non toute la religion : supposé même que Dieu *demeure* dans l'homme, il ne le constitue pas. L'autre partie, celle qu'exprime le *Je veux Dieu*, qui donne naissance à un long et constant effort pour *faire la volonté de Dieu*, et qui ne nous permet de dire, ni *Je suis Dieu*, ni *Nous sommes Dieu*, voilà la part, voilà l'œuvre de l'homme; et cette part nous oblige de considérer le rapport religieux comme une *dualité*, et non comme une *identité*. Quiconque, niant ce fait évident, refuse de distinguer Dieu d'avec le croyant, sera forcé de regarder la religion comme un jeu que Dieu joue avec lui-même, au sein de la prétendue personnalité de l'homme. Incapable de vouloir autrement que Dieu, incapable même de vouloir, l'homme ne peut pas avoir, pour Hegel, une organisation naturellement et primitivement religieuse : c'est l'être universel qui se plaît à s'étudier lui-même, avec une intelligence croissante, à travers trois degrés de connaissance, dans un être particulier, appelé homme. Dès que l'on part d'une donnée pareille, il est clair que le rapport religieux ne peut plus être un rapport de dépendance; ne peut plus être qu'un rapport d'identité. Mais que gagne-t-on à transformer en identité la parenté, l'affi-

nité ; à défigurer la réalité ? Réussit-on à mieux établir la *philosophie de l'identité*, à laquelle cette *unification* religieuse de l'homme avec Dieu devait servir de précédent et de justification anticipée ? Non, car alors même que le philosophe est parvenu à tout ramener à une seule *idée*, il ne peut, si son système doit répondre à un ensemble vivant, s'empêcher de rapporter cette *idée* à un être, à une personne ; et, par conséquent, de revenir, à son insu peut-être, à cette inévitable distinction entre l'être adoré et l'être adorateur. Aussi Kant avait-il traité Dieu d'*idéal*, et non d'*idée* [1].

Ce qui achève de nous convaincre, c'est que l'*idée*, cette *forme pure de la pensée absolue*, si fièrement opposée au *sentiment* et à la *représentation*, c'est-à-dire au théisme et au déisme, n'est en définitive qu'une notion appuyée sur des images, sur des représentations et des sentiments, sur des *intuitions*, comme celle du *gland* et du *chêne*. Ce n'est qu'au moyen de figures, de tournures impropres ou métaphoriques, de changements de *points de vue*, que le dialecticien parvient à rendre spécieuse l'*habitation*, l'*immanence identique* de l'*idée*, l'*unité* de son *contenu* et de sa *forme*, dans l'*éther* de la pensée [2]. Serait-il besoin de tant de transpositions et de versions subtiles, de tant de paraphrases pédantesques, de tant d'ingénieux détours, de tant de jeux et d'artifices divers, si la conscience de notre identité avec Dieu constituait effectivement l'essence de la religion ? Il ne faudrait pas même tâcher ensuite d'adoucir cette opinion inflexible, ni soutenir avec quelque probabilité que, si la religion et la philosophie ont la même substance, elles n'ont pas la même forme ; et que traduire le dogme, en lui donnant une expression spéculative, n'est pas en changer le fond, mais est seulement le bien comprendre.

[1] Voyez ci-dessus, T. I, p. 323.

[2] Voyez les *Recherches logiques* de M. Trendelenburg, p. 23 sqq.

Grâce à cette préoccupation systématique, représentant la religion comme une dégradation de la philosophie, ou la philosophie comme une religion seule digne de la grandeur de l'esprit absolu [1], on ne pouvait aboutir qu'à une conclusion presque risible. Du côté de Dieu, on devait admettre deux sortes de révélations, et autant d'hommages correspondants. Pour employer les termes de la théologie catholique, un culte de *dulie* ou d'*hyperdulie*, tel que l'honneur dû aux saints et à la Vierge, serait accordé au Dieu du *sentiment* et de la *représentation*, au Dieu imparfait et *inadéquat*. Un culte de *latrie*, d'adoration complète, serait réservé au Dieu de l' *idée*, au Dieu parfait et *adéquat*. Du côté des hommes, deux classes aussi : ceux qui sont capables de s'élever jusqu'au *Dieu-Idée*, les élus, les initiés, les régénérés ; puis ceux qu'une intelligence faible prosterne devant le *Dieu-Intuition*, les profanes, les appelés, ou plutôt les réprouvés. Entre le petit nombre d'adorateurs privilégiés et l'immense multitude des adorateurs vulgaires, il fallait établir une distance pareille à celle qui sépare le brahmane du membre d'une autre caste, l'homme libre du vil es-

[1] *Philos. de la relig.* I, 117. — *Hist. de la philos.* I, 76 sqq.

clave ; ou bien, l'Athénien du Béotien. Cet abîme fut en effet creusé, ou du moins signalé comme inévitable, au milieu d'ardentes discussions sur l'immortalité de l'âme, où l'on n'hésitait pas à réserver la vie éternelle, ainsi que la véritable connaissance de Dieu, aux seuls adhérents de la religion spéculative[1]. Une imperceptible minorité comprend Dieu, est divine elle-même, parce qu'elle participe de l'*esprit*, du νοῦς. Tout le reste peut soupçonner Dieu, mais n'a qu'une *âme*, la ψυχή ; n'est donc ni immortel, ni vraiment religieux. La moitié, plus particulièrement sensible, de l'espèce humaine est donc aussi la moins religieuse ; tandis que l'élite du sexe masculin, cette phalange pleinement virile qui professe le panthéisme logique, ne se compose immanquablement que de saints hommes. Ceux-ci, non-seulement analysent et comprennent le mieux les éléments de la vie religieuse, mais les possèdent et les réalisent à un degré éminent, dans l'esprit qui seul est véritablement religieux, c'est-à-dire dans l'esprit spéculatif... Rien, ce nous semble, n'atteste plus clairement qu'un tel résultat, combien était profonde l'erreur de Hegel sur la nature de la religion.

Cette erreur devait se retrouver dans le tableau où Hegel classe les religions les plus connues, de telle manière qu'elles servent à confirmer ses vues et ses définitions. A l'en croire, la notion abstraite de religion, c'est-à-dire d'identité de notre esprit avec l'esprit divin, se réfléchit et se réalise dans les faits moraux, dans

[1] Voyez, p. ex., B. Weisse, *Doctrine secrète de la philosophie sur l'immortalité de l'individu humain* (en allemand), 1834.

la succession des cultes. Les *religions finies*, établies dans l'espace et remplissant une série de siècles, lui sont des essais progressifs, qui approchent de plus en plus d'une religion *infinie*, de ce christianisme où se manifeste pleinement l'esprit absolu même, l'esprit inhérent à la philosophie absolue, à celle de Hegel. Mais on se tromperait, si l'on supposait que cette suite de religions est avant tout une œuvre humaine, l'effet d'un besoin inné qui cherche à se satisfaire en concevant, en adorant toujours mieux l'être qui seul peut y répondre dignement.

Ce travail de moins en moins imparfait, cette élévation successive, c'est Dieu lui-même qui l'accomplit. Dieu, la substance et l'esprit de l'univers, arrive à la conscience de lui-même dans l'humanité, en s'y développant, en s'y réalisant par degrés. L'enchaînement des *formes religieuses*, des différentes sortes de cultes, n'est autre chose que la suite des degrés, des âges que Dieu parcourt, pour atteindre une entière conscience de soi. C'est moins l'humanité aspirant à connaître Dieu et à l'aimer, que Dieu se contemplant lui-même et apprenant à se connaître de mieux en mieux. Ces époques, ces périodes de la vie religieuse des peuples plus ou moins civilisés, composent le cours même de la vie divine, sa carrière continue et ascendante[1]. L'histoire des religions devient ainsi l'histoire même de l'être éternel, et comme sa biographie.

Au lieu de relever de nouveau ce qu'il y a d'insuffisant ou d'exclusif dans un point de vue si visiblement

[1] *Der Lebenslauf Gottes*. Cfr. M. Rosenkranz, *Vie de Hegel*, p. 192 sq.

incompatible avec les éléments essentiels de la piété, indiquons rapidement les conclusions heureuses, les conséquences saines et fécondes, qui se pouvaient tirer du principe dont cette histoire philosophique des religions est une sorte d'application trop méthodique.

Si les diverses religions se tiennent étroitement, si elles s'engendrent presque nécessairement, si elles forment une chaîne de progrès, l'esprit religieux, leur source, n'est pas une chose fortuite, un vain caprice. Cet esprit paraît dès lors une des parties principales, sinon la première, de la nature humaine, et exprime avec éclat le besoin ou le rapport le plus puissant de cette nature. Rien donc de plus absurde que de donner le culte pour une invention, intéressée et avilissante, des castes sacerdotales ou du despotisme politique. Les prêtres, les législateurs, les princes ont pu se servir de la religion pour gouverner les nations, pour les abaisser même et les énerver; ils ont pu la défigurer, la déshonorer par des usages pervers; mais ils étaient et ils seront toujours incapables d'en créer l'essence intime. Si l'humanité n'avait pas naturellement l'invincible conviction de l'existence de Dieu, elle n'accepterait aucune révélation *positive*, c'est-à-dire aucune manière de reconnaître et d'honorer la présence divine. C'est ce qu'ont tristement oublié tant d'écrivains habiles du dernier siècle, qui plaidèrent la cause des *lumières* avec succès, mais confondirent l'esprit éternel des cultes avec l'alliage périssable des formules et des cérémonies, avec l'impur mélange des superstitions et du fanatisme. La vérité religieuse n'est l'ennemie d'aucune autre vérité.

La religion est si peu contraire au véritable affranchissement des peuples, qu'elle marche toujours de pair avec la civilisation. Entre elle et la civilisation, influence mutuelle. Tantôt elle se proportionne, quant au degré de perfection, directement à l'état de la civilisation; tantôt elle agit sur les autres branches de la culture humaine de manière à leur faire porter des fruits extraordinaires : tour à tour elle se sert de la civilisation et la sert avec ardeur. La cause de cette solidarité, c'est que la religion est inséparable de tous les développements sains et réguliers. Partout où l'esprit se développe, la religion ne peut manquer d'apparaître comme la plus noble expression de l'esprit même. Telle forme de la conscience, de la vie humaine, suppose ou entraîne inévitablement une phase déterminée du génie religieux.

Puisque Dieu se fait connaître particulièrement du côté par où l'humanité s'efforce le plus de connaître Dieu; puisque l'histoire religieuse de l'humanité montre spécialement de quelle façon le rapport de Dieu avec l'homme a été conçu et appliqué, ou se peut concevoir et appliquer, le philosophe, loin de dédaigner les religions, ou même l'esprit religieux, est tenu de les embrasser, de les pénétrer en tous sens. C'est là qu'il saisira, en plus grand nombre, les effets et les témoignages de la toute-présence de Dieu. Dieu pourrait-il être absent des âmes, auxquelles il est diversement, mais absolument nécessaire? Ne manifeste-t-il pas sa

réalité, sa puissance, dans des institutions qui ne signifient rien, si ce n'est que les hommes ne peuvent se passer de Dieu? Les manières si variées dont l'idée de Dieu s'énonce et se réalise dans les religions, ne garantissent-elles pas hautement l'existence de l'être qui est à la fois le modèle et la cause de cette idée? Ce grand côté de l'histoire, l'établissement matériel des cultes, est une admirable confirmation du fait interne de la foi, une démonstration palpable du règne invisible de Dieu.

Cependant, la position assignée par Hegel au christianisme est plus remarquable encore. Non-seulement toutes les autres religions concourent à préparer la religion chrétienne, à en faire éclater la supériorité; mais le degré de perfection propre à chaque sorte de religion se mesure toujours par la distance qui la sépare du christianisme. Culte purement spirituel du Dieu de vérité, du Dieu-Esprit, le christianisme est type souverain, unique terme de comparaison, lorsqu'il s'agit d'apprécier un culte quelconque. Plus une doctrine religieuse ressemble à la doctrine chrétienne, plus elle est vraiment religieuse. Moins une religion approche de celle du Christ, moins elle approche de la perfection. Qui dit *religion chrétienne*, dit religion absolument religieuse, absolument parfaite, *religion absolue*. Qui dit christianisme, dit spiritualisme, idéalisme; dit spiritualité pure, infinie, l'idée réalisée de l'esprit infini même. Or, comme l'esprit n'est nulle part entièrement absent, il n'y a point de religion qui n'ait quelque rapport, plus ou moins éloigné, avec la foi chré-

tienne; et c'est au philosophe à déterminer ce rapport, à marquer le rang qui en résulte, en graduant toutes les religions relativement au christianisme, leur faîte et leur centre. La manière dont Hegel envisage la relation des doctrines religieuses avec le christianisme devient ainsi une justification, une glorification de l'Evangile et de l'Eglise. Le dogme chrétien devient le dernier mot, la révélation suprême du génie religieux, de l'Esprit. Chaque manifestation de Dieu, chaque religion vient à son tour, bien qu'indirectement, témoigner de son infériorité à l'égard de la révélation chrétienne; toutes ensemble viennent successivement proclamer la victoire du christianisme, et pour ainsi dire annoncer la venue du triomphateur, leur maître.

Maintenant, cette distribution hiérarchique, toujours relative au christianisme, est-elle complète? Aucun culte important n'a-t-il été oublié? aucun n'a-t-il été écarté de propos délibéré? Chacun a-t-il été rapporté fidèlement à la notion philosophique à laquelle il correspond? Les lacunes étaient difficiles à éviter; et parmi les plus graves se trouvent le culte des astres, le sabéisme, et cette mythologie du Nord, ces légendes scandinaves dont Odin est le héros. Peut-être ces prétéritions tiennent-elles à ce que le commentateur avait peine à faire plier à ses divisions inflexibles certaines traditions, certaines institutions. L'inexactitude, l'arbitraire, la violence ou la subtilité, en matière d'interprétation et de classification, ne coûtaient guère à Hegel. Un seul exemple peut suffire ici: c'est le rôle qu'il fait

jouer au mosaïsme. D'abord, le culte de Jéhovah, le monothéisme hébreu, lui semble inférieur au polythéisme grec, en ce sens qu'il le trouve moins large, trop borné aux intérêts d'une famille, trop éloigné des dimensions d'une divinité nationale; puis, il le met au même rang que le culte des Grecs et des Romains, parce qu'il le considère comme un des antécédents directs de la religion chrétienne, c'est-à-dire de la religion qui proclame un Dieu universel. Mais, si Jéhovah est tellement voisin de la Divinité du monde, n'est-il pas plus que le Dieu d'une famille, plus même que le Dieu d'une nation? Bien d'autres oscillations, ou d'autres décisions capricieuses, ont été signalées dans ce vaste tableau, particulièrement en ce qui concerne la manière dont Hegel explique les dogmes de l'Eglise, manière des plus libres, ou plutôt des plus servilement assorties à un parti pris d'exégèse dialectique, qu'il sera facile de démasquer plus tard.

Quoi qu'il en soit, la conscience de Dieu parcourt trois phases principales, et donne ainsi naissance à trois groupes de religions : celles de la *nature*, celles de l'*individualité spirituelle*, celle enfin de l'*esprit absolu*. La première forme devait être l'état où la conscience religieuse se développe encore sous l'empire prédominant de la création visible. Néanmoins, continue Hegel, puisque la conscience qui subit cet empire est religieuse, c'est-à-dire spirituelle, la pure nature ne saurait y régner exclusivement : l'esprit s'y présente seulement sous une forme naturelle, il constitue la religion de l'homme naturel. Telle est d'abord la magie. Esclave

de ses désirs, de ses passions, l'homme se croit alors une puissance souveraine, et ne conçoit encore ni Dieu ni une vie future. Le culte que professent les Chinois tient de la magie et d'une sorte de panthéisme physique à la fois : la conscience s'y regarde comme impuissante, en présence de l'ascendant du monde matériel[1]. Ce culte prélude à celui des Hindous. Là, l'imagination dispose à son gré de la nature sensible et finie, et proclame de mille manières le néant de l'individu, qu'il immole même en réalité. En passant par la Perse et par l'Egypte, l'adoration de la nature se transforme en un culte plus *libre*, dans l'adoration de la lumière. En transportant l'élément négatif et fini dans la notion même de Dieu, dans la substance lumineuse, on annonce le moment où Dieu paraîtra comme *sujet*. Quoique l'intelligence en Egypte tende à se considérer comme une personne, elle s'embarrasse encore du sens d'une énigme, dont l'esprit grec trouvera d'abord le mot, puisqu'il montrera que le Sphinx est l'homme même.

La seconde phase du développement religieux, Hegel la nomme celle de l'*individualité spirituelle*, parce que la conscience, dit-il, s'y élève au-dessus de la nature, se propose comme siennes propres des fins générales et raisonnables, et envisage pour cela même l'infini comme une nature spirituelle, et les choses matérielles comme autant de manifestations et de moyens de l'esprit. A ce degré, la notion de *substance* fait place à celle de *sujet*,

[1] C'est ainsi que l'on peut concilier les deux manières différentes, dont Hegel définit la religion chinoise, dans les deux éditions de sa *Philosophie de la religion*.

d'un sujet doué des caractères de l'unité, de la nécessité, de la convenance. Suivant que l'un de ces trois caractères prévaut, trois cultes différents se produisent : le premier, *sublime ;* le second, *beau ;* le troisième, *utile.* Le culte de la *sublimité*, c'est le judaïsme. Dieu, chez les Hébreux, a cessé d'être une substance neutre ; il forme un être personnel, un sujet qui est en même temps l'infini. Devant lui, la nature n'a point de consistance, point d'existence vraiment substantielle ; n'étant pas sortie de lui, n'ayant pas été engendrée par lui, elle a été créée, absolument créée. Le néant de la nature est même ce qui atteste le plus la puissance et la justice de Dieu. Tout doit manifester la gloire divine. La nation juive, pour laquelle on oublie l'humanité, se compose d'hommes qui servent l'Eternel avec crainte, ou d'hommes qui lui désobéissent, de justes ou d'injustes. Quant à l'individu, il ignore sa liberté et son immortalité ; il expie ses transgressions par des sacrifices. Le peuple seul est bienheureux, et sa félicité consiste dans la possession de la terre promise. La religion juive est donc encore une sorte de servitude, à laquelle succède la foi de l'homme libre, la religion des Grecs, celle de la *beauté*.

En Grèce, plus de puissance une et universelle, confuse et indécise ; mais des puissances particulières, déterminées, qui tout ensemble constituent des forces morales, comme le courage ou la sagesse, et des êtres revêtus de formes sensibles et souverainement belles. La raison grecque regarde les qualités physiques comme devant servir au triomphe des qualités de l'esprit. Au-

dessus de la multitude des divinités règne l'absolue nécessité, qu'il s'agit, non de combattre inutilement, mais de reconnaître pour irrésistible. En prêtant aux forces morales les dehors les plus attrayants, la poésie hellénique convertit la religion en un art, en un culte éminemment humain. La sérénité, qui distingue le polythéisme, vient de ce que ses partisans savent que les puissances adorées par eux sont des facultés humaines, et qu'elles sont adorées précisément parce qu'elles mettent en relief les parties les plus nobles de notre nature. Toutes les fois que le Grec offre un sacrifice, il éprouve une jouissance. S'il sent le besoin de se purifier, c'est uniquement comme initié aux mystères ; mais alors il risque aussi de retomber dans les pratiques dégradantes des religions purement naturelles.

Si Hegel qualifie la religion des Romains de souverainement *utile* et *entendue*, c'est que tout y sert à la fois le bien général et le bien particulier. Le but, religieux comme politique, poursuivi par ces graves et fermes dominateurs du monde, c'est que chaque chose se soumette et se consacre à Rome, à l'Etat, à l'Empereur, qui est Dieu parce qu'il représente l'Etat. La notion d'un Empire universel, cette fin commune de tous les efforts individuels, imprime à tout un caractère de majesté, de grandeur divine, qui ajoute à la sublimité juive et à la beauté grecque une convenance supérieure, la notion du salut général. Le culte romain manque de ce calme riant et gracieux qui distingue le polythéisme grec ; mais il a une solennité extraordinaire, une dignité qui préparait le monde à l'apparition d'une splen-

deur plus austère, de celle dont le christianisme est entouré.

Comment le christianisme se lie-t-il à la civilisation romaine? Celle-ci, répond Hegel[1], éprouvait le besoin de concilier les fins particulières et la puissance universelle, les individus et une Providence divine; mais elle était trop grossière pour opérer elle-même une pareille conciliation. Elle ne voyait en Dieu qu'un despote; et ce qu'il y avait de plus élevé parmi ses philosophies, le stoïcisme, aboutissait à la douleur, à l'aveu d'une misère profonde. Cette douleur, ce vif désir d'un secours surhumain, se faisait aussi jour chez les Hébreux, et d'une manière plus pure même et plus touchante. Aussi la religion qui devait apaiser cette vaste peine, et en même temps satisfaire au besoin de la conciliation, la religion chrétienne, est-elle sortie du peuple juif. En annonçant aux Romains que Dieu s'est fait homme en réalité, dans le temps, dans l'élément des choses individuelles et finies, les Israélites leur annonçaient l'alliance tant désirée des individus avec la Providence.

La manière dont Hegel représente la religion chrétienne est aussi téméraire qu'ingénieuse. En apparence, rien de plus orthodoxe; mais, en effet, il n'y a d'orthodoxe que le langage. Le fond, c'est la logique même de Hegel, la triple *évolution* de l'*idée*. Une suite d'interprétations, d'assimilations, et souvent de confusions adroites, fait retrouver cette théorie dans les replis du dogme chrétien. Que ce dogme se trouve ainsi sacrifié

[1] *Philos. de la religion.* T. II, p. 140 sqq.

à la doctrine du philosophe, qu'il serve seulement à envelopper cette doctrine d'un vêtement antique et consacré, on le conçoit. Entre les deux enseignements ainsi identifiés, la différence, ou plutôt l'opposition, devait frapper de bonne heure. Elle a pourtant échappé à bon nombre d'excellents esprits, empressés à vanter la version de Hegel comme une connaissance supérieure, comme une *gnose* interne, comme le *christianisme spéculatif*. Pendant quelque temps l'illusion paraissait pouvoir durer. Mais à mesure que la *spéculation* prévalut sur la *révélation*, et que l'une, sous prétexte de l'expliquer, faisait disparaître l'autre, on comprit que cette prétendue alliance était une coalition mensongère. L'adjectif *spéculatif*, disait-on alors, ne dévore-t-il pas son substantif, le *christianisme?* L'expression *adéquate*, la *forme* philosophique, au niveau de laquelle le *contenu* doit être élevé, ne contredit-elle pas absolument ce contenu, le dogme révélé? Ce qui apprit le divorce à tout le monde, c'est qu'en effet le christianisme de Hegel conduisit peu de ses disciples à une conviction franchement orthodoxe; un grand nombre, au contraire, à des croyances diversement hétérodoxes; quelques-uns même à un antichristianisme athée.

Cependant, l'influence que cette théologie bizarre, aussi habile que bâtarde, exerça et peut-être exerce encore, nous oblige d'en retracer ici les caractères les plus saillants.

Son vice principal, le goût de l'équivoque, l'habitude d'une sorte d'allégorisation dialectique, apparaît dès l'abord, dans les différentes acceptions du mot *révéla-*

tion. Le christianisme est *religion révélée* pour Hegel, d'abord parce qu'il contient *manifestement* l'essence de la religion véritable, c'est-à-dire, cette connaissance que Dieu se sait lui-même dans la conscience humaine; en second lieu, parce que sa substance s'expose d'abord à l'esprit d'une façon extérieure et *positive*. Le christianisme est *religion révélée*, en ce qu'il *révèle* complétement la Divinité, en ce qu'il fait voir avec évidence que Dieu, loin d'être un object distinct du croyant, est l'esprit vivant répandu dans la communauté des croyants, le mouvement même qui anime tous les chrétiens, et qui en fait une unité spirituelle, image de l'unité de la nature divine et de la nature humaine. Le christianisme est encore révélé, en tant qu'il atteste avec une autorité *visible* la profonde raison d'une religion qui considère l'esprit comme une action, comme un mouvement, comme une idée dont le propre est de concilier et de réconcilier les êtres finis avec leur substance infinie. Le christianisme enfin est révélé, parce que la vérité et la liberté y excluent toute distinction entre leur essence et l'être qu'elles remplissent. Pour donner à la révélation ces significations si variées, il fallait une expression à plusieurs sens. Hegel l'avait trouvée dans un mot allemand, qui peut dire successivement *manifeste*, *évident* et *révélé*[1]. Mais quel abus il en faisait!

La religion révélée parcourt trois phases, qui constituent le triple règne de l'idée divine. La première, c'est Dieu considéré dans sa notion éternelle, manifesté en lui-même, c'est le règne du Père. La seconde, c'est Dieu sous la forme de conscience et de représentation; c'est le règne du Fils. La dernière période, c'est Dieu apparaissant dans la communauté religieuse; c'est le règne de l'Esprit.

[1] *Offenbar* et *Geoffenbart*.

Quand la conscience religieuse possède-t-elle, révèle-t-elle l'élément abstrait, celui qui constitue l'idée éternelle, prise en elle-même et pour elle-même? Lorsqu'elle s'élève au-dessus de tout ce qui est fini; lorsque, supprimant toute séparation, toute distinction, elle se recueille et se repose dans la méditation, se plonge et se perd dans la substance même de l'idée suprême.

Cette substance se présente alors comme un mouvement, comme un développement, et non comme un être déterminé : c'est ce qu'on appelle l'*amour*, ou bien aussi la sainte *Trinité*, l'unité sous trois formes d'être. Il y a là, dit Hegel, en apparence, mystère et contradiction; mais, en réalité, il y a cette vérité fondamentale que l'esprit se rend objectif et se connaît lui-même. Le christianisme va jusqu'à distinguer en trois personnes cette vie commune de l'amour. Cependant il considère aussi la personnalité comme un moment, comme une transition, car il fait disparaître ou passer une personne dans une autre, par l'effet même de l'amour. Il est permis à la piété simple et enfantine de prendre dans un sens littéral le dogme de l'union du Père, du Fils et de l'Esprit. La science est tenue d'en rechercher la raison. Depuis les gnostiques jusqu'à Jacob Bœhme, elle a fait effort pour reconnaître, par

l'observation et par la divination, que la Trinité est moins un ordre existant au delà de ce monde, qu'une disposition ou idée universelle, un élément qu'il importe de savoir saisir et retrouver de toutes parts. Pourquoi Hegel ne l'apercevrait-il pas dans la triplicité, dans la trichotomie de sa méthode?

Si l'unité domine, sous le titre d'amour, dans la région abstraite de la Divinité, ce sont la multiplicité, la séparation et la division qui prévalent durant la seconde phase de l'existence divine, dans le royaume spécial du Fils. L'*autre chose*, qui était primitivement le Fils, devient en effet *autre*, et se réalise hors de Dieu et sans Dieu, ou prend librement une existence propre. Qu'est-ce que cette transformation, si ce n'est le monde fini, où tout ce qui en Dieu ne fait qu'un, se partage en *nature* et en *esprit fini?* Etant fini, le monde n'existe pas réellement, il n'est donc pas le Fils éternel de Dieu même : c'est un moment passager, pareil à l'apparition d'un éclair. La création est un immense *phénomène*, une chose vaine en elle-même, un être privé d'existence substantielle. Elle ne se conserverait donc pas, si elle n'était sans cesse créée et recréée. C'est l'homme qui la met en rapport avec Dieu, en ce sens qu'elle lui révèle Dieu, et qu'elle l'aide à s'élever au-dessus de la nature, jusqu'à l'Esprit infini. Vaincre la partie naturelle de sa constitution, telle est la destination de l'homme. L'égoïsme consiste à s'enfermer, à persévérer dans la *naturalité*[1]; et c'est l'égoïsme qui forme seul le mal et la méchan-

[1] *Natürlichkeit.*

ceté. Le lien de la méchanceté avec la connaissance est visible. S'il ne se connaissait pas, l'homme ne connaîtrait pas le mal. Toutefois, là se trouve aussi sa guérison. En renonçant à son individualité, l'homme recouvre la santé. Le tentateur conseilla au premier homme de goûter le fruit, et Dieu reconnut alors qu'Adam lui était devenu semblable. Mais c'est le second Adam, le Christ, qu'il faut apercevoir sous cette expression sortie de la bouche divine. Il y a plus : ce que l'Ecriture raconte d'un seul homme, d'un individu à part, il faut l'appliquer à l'homme en général, à l'espèce humaine, qui est un être successif et homogène. Par le privilége de la connaissance, l'homme participe à l'immortalité, laquelle n'est point à venir, mais existe dès à présent. La division, la désunion, qui se remarque dans la création et dans l'humanité, forme une double opposition, une douleur infinie et un malheur immense. Contraires à Dieu, nous sommes en proie à la douleur; en désaccord avec le monde, nous sommes malheureux. La douleur conduit à une contrition négative, à une humiliation abstraite. Le malheur produit une concentration stoïque, une dignité sceptique, qui est aussi une satisfaction abstraite et négative. L'élément positif, ici, c'est le sentiment de la réconciliation, cette conscience à la fois humble et fière, qui commence par être une hypothèse, qui finit par être un fait, c'est-à-dire, l'objet d'une intuition sensible et externe, accessible à tous les esprits. Sous cette forme, l'idée s'incarne dans un individu unique, à la fois fils de Dieu et fils de l'homme, dans le Dieu-Homme. C'est

une prérogative incomparable, qui n'a été accordée qu'au Christ. L'avantage qui en résulte pour le christianisme, c'est que l'humanité individuelle, l'individu vivant, y atteint le plus haut degré de perfection [1]. A l'inverse de la religion des Grecs, où les dieux sont des hommes idéalisés, le christianisme nous présente pour Dieu un homme réel, qui est mort comme il a vécu. Distinguons, néanmoins, avec précision, dans la carrière du Christ, le côté humain d'avec le côté divin. Le côté humain, c'est tout ce qu'il souffrit à cause de sa doctrine; c'est sa doctrine elle-même, qui, pour cela, fut si souvent modifiée, quelquefois même écartée par l'Eglise. Le côté divin, l'élément capital de sa destinée extraordinaire, c'est qu'elle représente l'idée divine. C'est principalement la mort du Christ, centre de la conscience universelle, qu'il importe de comprendre avec profondeur. Ce ne fut pas le trépas d'un individu, ce fut une péripétie dans l'histoire même de Dieu. Tous les hommes ont expiré dans la mort subie par Dieu, car tous y ont été réconciliés avec Dieu. Plus : grâce à cette mort, fin de l'existence sensible, nous apprenons à concevoir l'histoire spirituellement, à croire ce que les yeux du corps ne peuvent voir, comme la résurrection, l'ascension, la communication du Saint-Esprit.

Cette communication est le fait qui atteste le mieux l'unité de Dieu et de l'homme, la présence universelle même de cette unité radicale. Après que la réconciliation fut devenue interne, après le départ du Messie et la venue du Consolateur, l'âme individuelle put être

[1] *Philosophie de la religion*. T. II, p. 285.

citoyenne du royaume de Dieu. Mais l'est-elle dans l'état présent du monde? Non. Cet état ne répondant pas à une telle destination, il nous faut une vie future. L'immortalité est une doctrine enseignée par le christianisme. Cet avenir commence, néanmoins, au sein de la communauté chrétienne. Il y a communauté, dès que les traits propres à l'existence historique du Christ prennent un caractère moral, transforment l'homme en Dieu-homme, et par conséquent remplacent les choses sensibles par une essence spirituelle. La prépondérance de l'esprit sur la nature, le don même des miracles, n'est qu'un motif extérieur de crédibilité. Le motif capital, c'est le témoignage de l'esprit pur, c'est-à-dire, la croyance que l'esprit qui vit dans les individus s'en retire aussi et les délaisse incessamment. Ce n'est que dans l'ensemble, dans le lien de la communauté, qu'agit pleinement l'esprit de Dieu, l'esprit qui sonde les profondeurs de la Divinité [1]. Le dogme construit par la science, voilà ce qui constitue la communauté et caractérise l'Eglise. La mission de l'Eglise est de recevoir l'homme dès sa naissance, de lui offrir, par le baptême, les bienfaits de la réconciliation. Le sacrifice, l'Eucharistie, principal fondement de la vie ecclésiastique, contribue particulièrement à unir l'individu à la Divinité, en lui faisant goûter immédiatement la substance absolue. Cette substance, qui n'est pas un objet des sens, ni une simple représentation, un pur souvenir, est réellement présente; mais elle ne peut l'être que pour la foi et la manducation. Grâce aux

[1] *Philosophie de la religion*. T. II, p. 415.

sacrements, autant qu'à l'enseignement, l'Eglise pénètre et spiritualise tous les rapports de la vie réelle ; elle vivifie, elle élève toutes les formes de l'activité morale ; elle prête un sens divin à la société tout entière. Elle modifie enfin la science et la pensée. Là, tant qu'elle n'influe que négativement, elle n'engendre que les lumières incomplètes du déisme, et même ce mahométisme, plus incomplet encore, qui place à côté de Dieu, non pas un Sauveur, mais un Prophète. L'opposé du déisme, le piétisme, a le tort de redouter la réflexion, de se réfugier dans la sensibilité, de déserter la doctrine commune, et de laisser ainsi tomber en ruine toute l'Eglise. A l'une et à l'autre tendance résiste la philosophie, montrant que la religion est essentiellement conforme à la raison, et que le penseur doit se mettre au-dessus des formes de la foi, puisqu'il en possède la substance, c'est-à-dire, la réconciliation de Dieu, ou de l'Esprit, avec lui-même et avec la nature.....

On se proposerait une tâche plus longue encore que difficile, si l'on voulait toujours séparer le vrai du faux dans le christianisme hégélien. Il ne messied donc pas de se borner aux points culminants.

Louons d'abord Hegel d'avoir considéré le christianisme comme le fait le plus considérable de l'histoire morale, d'avoir tenu compte du dogme et de l'Eglise, de les avoir mis dans un rang si élevé, et dans une si étroite correspondance avec la philosophie même.

Félicitons-le d'avoir proclamé le christianisme la religion la plus vivante, la seule véritablement vivante, la seule religion véritable. Sachons lui gré aussi d'avoir essayé de comprendre, en partie du moins, l'individualité du Christ, cette plénitude du génie religieux, manifestée dans une personne, dans un homme qui n'était si éminemment humain, que parce qu'il était l'être divin même. C'était encore rendre un service signalé, que d'établir au centre de la sphère religieuse la nécessité, puis la réalité de la réconciliation. C'était enfin donner un exemple des plus utiles, de vouloir montrer à la raison que le christianisme est essentiellement raisonnable, et que ses articles dogmatiques, comme les exercices de son culte, cachent l'intelligence la plus profonde et la plus belle.

Mais, pour prouver tout cela, était-il permis de tourner les doctrines et les faits d'une manière si arbitraire, si inconstante, et parfois si confuse ? Ce n'est pas sa dialectique seulement, ce sont toutes les méthodes d'exégèse connues , celles même des auteurs gnostiques et mystiques, que le philosophe de Berlin emploie tour à tour, lorsqu'il veut obtenir une apparente harmonie entre son système et le christianisme réel. Tous les moyens, pourvu qu'ils mènent à ce but, sont accueillis. Aussi faut-il faire plus d'une réserve, aux endroits même que nous venons de rappeler avec éloge.

La Trinité, dit Hegel, empêche le monothéisme de rester une chose abstraite et inféconde. Mais la Trinité, telle qu'il l'entend, est-ce celle du christianisme ? Ou n'est-ce pas plutôt cette idée à trois phases, à trois mouvements, unique réalité de la dialectique *imma-*

nente? On ne saurait en douter, lorsqu'on voit le Père, le Fils et l'Esprit s'identifier graduellement avec la pensée, l'humanité et l'Eglise; le Verbe créateur et le Verbe créé, le Christ et le monde ne faire qu'un, et chaque chrétien se confondre avec le Saint-Esprit. Après avoir, pour la religion en général, répudié toute distinction réelle entre Dieu et l'homme, Hegel ne pouvait qu'effacer aussi toute différence personnelle entre le chrétien et le Christ, entre le croyant et le Consolateur. Quel vague, cependant, au sujet de la nature et de la mission du Christ! En apparence, c'est un personnage historique, un individu déterminé, en qui le Dieu-Humanité s'est pleinement réalisé, par lequel seul le genre humain peut parvenir à participer de la Divinité, qui est enfin l'Homme-Dieu, lui seul, à l'exclusion de tous les autres hommes. En réalité, c'est un être symbolique, représentant une notion générale ou collective; un mythe qui personnifie l'idée abstraite de la divinité du genre humain, à peu près comme Hercule personnifie l'idée de la vigueur de l'espèce humaine. C'est qu'en définitive le Christ de Hegel ne saurait être qu'un type où se concentre momentanément, où s'incarne spécialement cette divinité du genre humain, laquelle se réalise aussi partiellement, et moins parfaitement, à travers ce nombre infini d'individus qui composent le genre, et dont l'ensemble manifeste et applique successivement l'essence impersonnelle de l'élément divin, l'évolution nécessaire de l'idée. La preuve que le Messie n'est ici qu'une conception générique, collective ou typique, c'est que le plus conséquent des hégéliens l'a converti sans détour en moins qu'un symbole, en une fiction. Aux yeux de Strauss, Jésus de Nazareth ne pouvait être l'homme idéal, l'Homme-Dieu, parce que l'idéal se révèle, non pas dans un exemplaire à part, mais dans tous les exemplaires ensemble; parce que Dieu ne s'incarne que dans l'espèce entière, laquelle seule est parfaite, ou divine.

La réconciliation ne pouvait pas être davantage, chez Hegel, tout ce qu'elle est dans la religion chrétienne. Qu'est-ce, en effet, qu'une réconciliation entre des êtres qui ne sont séparés qu'en apparence, et dont l'un ne peut avoir une volonté différente de la volonté de l'autre, puisqu'au fond il ne peut rien vouloir? Nous touchons ainsi à l'une des différences qui séparent le plus ce système et la doctrine chrétienne. Selon Hegel, l'homme fait un avec Dieu, par identité de substance, parce que le fini tient fatalement à l'infini. Selon l'Evangile, l'homme est fait, dit Bossuet, « pour être avec Dieu *un même esprit,* » par union de volonté, en désirant uniquement tout ce que Dieu désire. La pensée, la connaissance, l'inflexible loi de l'intelligence, voilà ce qui unit le croyant à Dieu, suivant Hegel. Le croyant, ou plutôt le *pensant,* ne peut donc vouloir autrement que Dieu; il ne peut, ni lui céder, ni lui résister; car il ne saurait *penser* ni *contre* lui, ni *sans* lui.

Si la volonté n'est qu'un accessoire dans le christianisme de Hegel, l'homme y jouera-t-il un plus grand rôle? Il y est la perfection et l'abrégé de la nature; la

nature élevée à la puissance où elle acquiert conscience d'elle-même. L'homme n'y sera donc, comme la nature, qu'un être sans substance, sans persistance réelle. Or, est-il tel dans le christianisme véritable? Dans l'Evangile la création a une existence substantielle. La Parole, la Raison, rendue sensible et matérielle par la création, n'est point un phénomène, un fantôme; Hegel lui-même le reconnaît, en disant que le monde manifeste la gloire divine, et aide l'homme à s'élever jusqu'à Dieu. Et toutefois Hegel est loin d'accorder à la matière et au corps l'importance qu'y attache le christianisme; il les regarde avec un mépris singulier. Pour la nature, pour la vie physique, il refuse d'y distinguer la conservation d'avec la création. La conservation lui est une action immédiate et continue du principe créateur, c'est-à-dire, de l'idée sortie d'elle-même. D'après les saintes Ecritures, au contraire, le Créateur laisse aux êtres vivants la faculté de subsister, de se développer; et c'est en la leur laissant qu'il les conserve. L'homme en particulier est une créature de Dieu, et point une œuvre, une partie, de la seule nature. Il est de plus un être distinct, destiné à durer, appelé à épurer et à sanctifier la portion spécialement matérielle de sa constitution. L'homme enfin, pour les auteurs sacrés, est avant tout une personnalité, une volonté propre. S'il n'était pas cela, comment pécherait-il? Comment comprendrait-il le salut et la rédemption? A cet égard, on l'a vu, Hegel fait effort pour se rapprocher de la doctrine chrétienne: il admet l'égoïsme humain. Mais pouvait-il en tenir compte sérieusement, après avoir

méconnu l'indispensable condition de l'égoïsme, la personnalité? Il a besoin de recourir à l'égoïsme pour expliquer le mal, qu'il ne veut pas nier, ni même considérer comme une simple imperfection, mais qu'il représente comme l'opposé du bien. Cette opposition, dit-il, se détruit elle-même, et en se détruisant sert au bien; point de bien sans le mal qui nous tente, et sans l'effort que nous faisons pour résister au mal. Néanmoins, l'exercice de la volonté ne tarde pas à disparaître, dans sa théorie, devant la connaissance; comme si vouloir et connaître n'étaient pas deux choses distinctes, et comme si préférer le bien au mal n'exigeait une force que ne procure pas la pensée à elle seule. De là vient que la chute originelle, enseignée par l'Eglise, ne semble autre chose à Hegel que le moment où l'homme se confondait entièrement avec cette puissance apparente, ou négative, qui constitue la nature extérieure. Il était difficile, impossible même, que Hegel dotât l'homme primitif de la faculté de mal faire, des germes du péché; puisqu'il lui refusait la faculté de vouloir librement, de désobéir autant que d'obéir.

Ce n'est pas tout. Adam, l'homme terrestre, n'étant, comme la terre, comme la nature entière, qu'un demi-être, qu'une apparition, le second Adam, le Christ, pouvait-il posséder une vie véritablement substantielle? Ou plutôt, n'était-ce encore qu'un simulacre, une apparence bien autrement illusoire que celle dont les Docètes inventèrent le fantôme? Comment comprendre dès lors l'incarnation, la transsubstantiation, ou la consubstan-

tiation? Que deviennent enfin la résurrection et l'immortalité?

L'*Eschatologie* a été justement considérée comme la pierre de touche, et de l'*Anthropologie*, et de la *Christologie*. Demandons donc quel avenir Hegel et ses disciples réservent à l'homme, à l'âme humaine; et pour cela consultons particulièrement les théologiens de cette école, ceux qui prétendent reproduire la foi chrétienne avec autant de fidélité que de profondeur.

Dans les œuvres purement philosophiques de Hegel, on rencontre très peu de passages qui puissent être rapportés à l'indestructibilité de la personne[1]. C'est manquer d'esprit et de lumières, selon lui, que de se représenter l'âme comme un être, et de s'enquérir de sa persistance infinie; l'homme n'est immortel, qu'en tant qu'il connaît l'universel, qu'il conçoit la pensée et la liberté, qu'il s'élève en idée à l'éternel, à l'infini. Philosophe, Hegel ressemble à Pomponace, déclarant, d'après Aristote[2], que l'homme est immortel *improprement*, et mortel *proprement*, c'est-à-dire, que l'espèce jouit seule d'une durée illimitée, que le genre, l'*individu général*[3], est seul capable de persister dans le temps et l'espace. Interprète du christianisme, Hegel mentionne plus d'une fois la vie future; mais l'*espérance* est-elle compatible avec ses libres commentaires? Il est facile de s'apercevoir que là même il n'accorde

[1] T. XIV, p. 207-214. XII, p. 220. XI, p. 264 sq. Cf. Baumgarten — Crusius, *Opusc. theol.*, p. 24.

[2] *De anima*. III, 5.

[3] *Phénoménologie*, *préf.*, p. XXXII et p. 760. Cf. M. E. Reinhold, *Exposé de la métaphysique*, I, p. 39.

l'attribut d'*immortel* qu'à l'esprit de la communauté, à cet esprit impersonnel, qui tour à tour soutient et délaisse les croyants. « Si nous vivons éternellement, dit « un de ses sectateurs[1], c'est que l'esprit individuel « est en même temps l'esprit de la communauté. » Marheinecke, Rosenkranz, Usteri, Billroth s'énoncent plus clairement encore que Conradi. « Ce qui est *éter-* « *nel*[2], c'est l'*esprit*. L'âme, c'est-à-dire le lien qui unit « l'esprit au corps, n'est qu'immortel, par conséquent « se dissout à la mort. La résurrection et le jugement « dernier sont des *représentations*, qu'il s'agit d'inter- « préter, pour en faire des *notions*, pour en saisir la « *vérité*. La résurrection est une représentation, quand « on la regarde comme une chose passée, telle que la « résurrection du Christ, ou comme une chose à venir, « telle que la résurrection universelle des morts. On « l'élève à l'état de notion, lorsqu'on y découvre ce « qui est absolument présent, la résurrection de l'es- « prit, l'absorption de la raison humaine dans la raison « divine, ou sa participation aux choses divines, à la « vérité et à l'amour. L'Ecriture, lorsqu'elle oppose « la résurrection à la mort, veut seulement indiquer « l'élément qui survit à chaque destruction, l'élément « incorruptible de la nature humaine, ce que l'huma- « nité possède de divin... » Longtemps aussi M. Rosenkranz[3], ne voyant qu'une « illusion malheureuse »

[1] M. Conradi, *Immortalité et vie éternelle* (1837), p. 156.

[2] Marheinecke, *Théologie dogmatique*, chapitre : *De la vie dans l'Eglise après la mort*, p. 381 sqq. (1827.)

[3] Voyez *Annales de crit. scient. de Berlin*, 1830, p. 949. — 1832,

dans cette croyance universelle, déclarait l'immortalité personnelle une absurdité, la persistance de l'espèce la seule durée infinie, la vie spirituelle sur cette terre, l'unique vie future. En expliquant les doctrines de saint Paul, Usteri et Billroth n'hésitent pas davantage à regarder le dogme chrétien comme un tissu d'allégories et de symboles, et à prendre la *résurrection* figurément, comme le réveil des âmes moralement mortes. « Les « individus mortels, dit le premier[1], constituent l'immor- « telle espèce. » « L'éternité qui manifeste l'essence di- « vine, dit le second[2], est présente et actuelle. Quicon- « que croit en moi, s'écrie le Christ, *a* la vie éternelle. La « résurrection n'est autre chose que l'identité du fini « avec l'infini dans la vie de l'homme; et comme telle, « elle se compose de deux phases: la transformation de « l'infini en fini et celle du fini en infini. » Combien ce nouveau christianisme métaphysique nous éloigne de l'ancien, de celui que Fénelon résume en ces termes : « L'âme du christianisme, si on peut parler ainsi, est « le mépris de cette vie et l'amour de l'autre! »

Toutefois, Hegel et son école se flattaient d'avoir servi le christianisme, en le rapprochant des résultats généraux de la science moderne. Ce service, ils croyaient l'avoir rendu principalement sur deux articles : d'abord, en étendant l'idée de la toute-présence divine jusqu'aux dernières limites de la notion

p. 897, 900. *Encyclopédie des sciences théologiques* (1831), p. 55 sq., 62-65. *Religion de la nature* (1831), p. 31, 36, 141, 278.

[1] *Développement du dogme de saint Paul* (1832), p. 363.

[2] *Commentaire de l'Epître I aux Corinthiens* (chap. XV), p. 212, 218, 230, 233 sqq.

de l'*immanence*, de l'identité du divin avec l'humain; puis, en substituant à l'incarnation du Christ la pensée d'une transformation universelle de l'Esprit. Mais quelle différence entre la présence du Dieu chrétien et l'*immanence* hégélienne!

L'*immanence* n'admet point de restrictions; elle est universelle, absolue, irrésistible. La *toute-présence* chrétienne, au contraire, se dessine sous trois formes bien distinctes. Si elle est commune aux hommes et à tout ce qui vit et respire[1], elle est aussi particulière à la créature faite à l'image de Dieu[2]. « Dieu entre dans le fond de l'homme, dit Bossuet, d'où il possède le reste; il en fait son sanctuaire. » Enfin, plus spécialement encore, Dieu n'est présent qu'en ceux qui l'aiment, qui fuient le mal, qui ne s'attachent qu'à leur principe et à leur fin, au bien souverain[3]. Sous cet aspect tout moral, la présence divine exige une condition indispensable, l'absence d'une volonté perverse, d'une volonté contraire à cette « nature bienfaisante et béatifiante, » qui est le propre de l'Esprit divin. Cette condition-là, l'Evangile de Hegel ne la connaît pas, parce que sa philosophie ignore la véritable différence de la bonne à la mauvaise volonté.

Dès son début[4], Hegel avait cru comprendre le christianisme mieux que ses contemporains, grâce à la dialectique immanente. Comme celle-ci aboutit tout entière au mot *devenir*[5], le christianisme est résumé par le

[1] *Actes*, XVII, 27, 28. [2] *Genèse*, I, 26.

[3] Saint Jean, *Evang.*, XIV, 17, et 1re *Epître*, IV, 13. — 1 *Cor.*, XV, 28.

[4] *Œuvres*, I, p. 302 sqq., 317 sqq. [5] *Werden*.

devenir homme [1], par l'incarnation. Le christianisme serait dès lors une représentation historique, une exposition mystique ou symbolique, de l'absolue unité de l'infini et du fini, de l'*Eternel* et du *moi*. Le germe du christianisme serait donc le sentiment de la désunion qui sépare le monde d'avec Dieu ; comme son effort, son but serait de réconcilier le fini avec l'infini, en changeant l'infini même en humanité. Ce qui distinguerait le christianisme du paganisme, ou la plus haute mysticité du naturalisme, c'est que l'un transporte l'infini dans le fini, imaginant ou contemplant [2] le divin au sein du naturel ; tandis que l'autre pose directement, comme divinité, la nature même et les choses finies. A travers la nature, comme à travers le corps de Dieu, le christianisme aperçoit l'Esprit divin. Il reste au christianisme à s'achever, en faisant disparaître toute antithèse entre le fini et l'infini. Il faut qu'il acquière la belle sérénité de la mythologie grecque, qu'il considère la nature comme le symbole de l'unité infinie, qu'il laisse tomber et périr les formes extérieures et temporelles, qu'il pénètre et régénère la nature elle-même par la lumière de l'éternelle identité. C'est la philosophie qui le secondera dans ce progrès suprême [3]. Quand l'union mystique, représentée par l'Eucharistie, sera suivie d'une union spéculative entre l'esprit individuel et l'être absolu ; quand la conscience religieuse se perdra dans la conscience dialectique, une nouvelle foi, une nouvelle vie se répandra au travers de la chrétienté. La philosophie aura la tâche et l'honneur, non plus seulement de faire opposition au christianisme, mais de le consommer, de le couronner.

[1] *Menschwerdung*.
[2] *Einbildet*.
[3] *Œuvres*. T. I, p. 311 sqq.

Une incarnation pareille, est-ce encore celle de Dieu en Christ? Nullement : c'est l'éternelle *transfusion* de Dieu dans la nature et dans l'humanité ; c'est-à-dire, c'est l'âme du système de Hegel, et non le fondement de la foi chrétienne.

CHAPITRE IV.

> « Le travail de l'intelligence pour démontrer Dieu, c'est la recherche de la vérité; rien de moins. » M. A. GRATRY.

> « L'*idée* de Hegel est une loi, la loi des lois. Son Dieu est la logique universelle, la logique des choses. » M. CH. SECRÉTAN.

Il faut l'avouer, Hegel se montra plus utile en rappelant l'attention sur les preuves de l'existence de Dieu. Non-seulement il les vengea, en quelque sorte, du mépris injuste où elles étaient tombées depuis Kant; mais il eut l'ingénieuse idée de les mettre en rapport direct avec les religions dont nous venons d'examiner le tableau.

Comme il admet trois familles de religions, trois manières de concevoir l'unité du divin et de l'humain; ainsi il réduit à trois les raisonnements destinés à établir l'existence divine[1]. La preuve *cosmologique*, dit-il, est la base de toutes les religions où l'on adore la nature, où l'on envisage Dieu sous la forme finie de la puissance, de la nécessité[2]. La preuve *téléologique* corres-

[1] *Philosophie de la religion*, T. II, p. 290-483.
[2] *Œuvres*, T. XII, p. 367 sqq.

pond aux cultes qui considèrent Dieu comme l'auteur des rapports de convenance, de dessein, de sagesse, rapports que les Juifs, les Grecs, les Romains saisissent tour à tour dans la nature extérieure et dans leurs propres destinées. La preuve *ontologique*, enfin, est le véritable fondement d'une religion où Dieu sert à lui-même de principe et de but, où l'idée atteste d'elle-même sa réalité, son identité avec elle-même, en un mot, de la religion chrétienne. Le chrétien n'est-il pas le seul croyant qui forme l'esprit infini, son Dieu, avec la matière de la pensée, avec la pure substance de l'esprit?

Autant les contemporains, en Allemagne du moins, étaient préparés à accueillir une assimiliation pareille entre les raisonnements abstraits et les cultes historiques; autant ils répugnaient à suivre Hegel, lorsqu'il entreprenait de défendre ces raisonnements contre Kant. Hegel ne se faisait aucune illusion sur la difficulté de son beau dessein. « Ces preuves, dit-il[1], sont tombées dans un véritable discrédit. Elles nous semblent surannées, ruinées pour jamais, avec l'ancienne métaphysique dont elles faisaient partie. Prétendre les rajeunir, en réparer les brèches, en combler les lacunes, ne servirait de rien. La sagacité la plus merveilleuse ne réussirait pas à leur procurer la plus légère faveur. Ce n'est pas telle preuve, c'est le droit même de démontrer la vérité religieuse, qui a perdu son autorité, et qu'il faut revendiquer. On croit généralement qu'il est, non pas seulement impossible de

[1] *Philosophie de la religion*, T. II, 292 sq.

prouver la vérité religieuse, mais irréligieux même de chercher dans la raison les moyens de connaître la nature de Dieu, ou de se convaincre de son existence. Ces argumentations ne sont plus que des souvenirs; et il est permis aux théologiens de les ignorer! »

Ce discrédit, Hegel veut en faire justice, en montrant que les preuves sont autant de formes ou de degrés d'un mouvement naturel à l'esprit humain, de cet élan qui porte l'âme spontanément vers l'infini. Notre être, dit-il, s'y élève de lui-même, par une impulsion instinctive. Mais nous avons besoin d'y monter aussi avec conscience et réflexion, analytiquement et rationnellement. Les preuves ne sont que les expressions, les satisfactions de ce besoin. Elles exposent et éclaircissent, elles *expliquent* ce qui est *impliqué* confusément dans l'essor immédiat de notre esprit. Elles décomposent régulièrement, elles traduisent méthodiquement une aspiration primitive, une révélation interne et irrésistible.

Que ces raisonnements offrent des défauts de forme et de détail, Hegel en convient tout d'abord; mais il n'en soutient pas moins avec succès la légitimité du principe, la solidité du fond qui est l'origine et l'âme de ces mêmes raisonnements. L'*élévation*[1] à Dieu semble inattaquable, lorsqu'elle est spontanée et synthétique: cesserait-elle de l'être, quand elle est réfléchie et analytique? La conclusion de nos arguments, continue Hegel, sera toujours le point d'où part le mouvement dont il faut rendre compte, et dont les arguments sont une manifestation raisonnée; ce sera toujours l'idée de

[1] *Erhebung*.

la nécessité de l'être absolument nécessaire, d'un être qui est substance et cause de toutes choses, qui est l'identité de la substance et des phénomènes, l'unité des causes et des effets, l'unité de la pensée et de la nature, l'unité de l'être et de tout[1].

Il est vrai, en considérant les preuves de l'existence divine sous un point de vue pareil, Hegel semble trop préoccupé du triomphe de sa doctrine, trop épris de la valeur de sa méthode. La démonstration de l'existence de Dieu est fort aisée dans un système qui ne distingue pas entre penser et être. Là, c'est posséder Dieu que de le concevoir. La présence de la conception y garantit, y exprime la réalité de l'être auquel la conception correspond. La notion, étant logiquement nécessaire, y est considérée comme objectivement vraie. « La logique, à cet égard, est la théologie même; elle contemple le développement de l'idée de Dieu dans l'éther de la pensée pure; elle assiste comme spectatrice à ce développement qui, en lui-même, est entièrement indépendant[2]. » Démontrer, ce serait ainsi avoir conscience de l'enchaînement interne, de la constitution immanente de l'objet à prouver; ce serait reproduire en ordre, avec fidélité, le cours que suit logiquement l'idée de l'objet. Il y a plus : d'après la théorie de Hegel, l'esprit divin étant le fond commun de toute pensée, comme de toute vie, chaque être fini, chaque notion particulière doit mener à Dieu qu'elle présuppose, et le peut démontrer, parce qu'elle l'implique. Impressions et émotions religieuses, imaginations, sentiments,

[1] *Philos. de la rel.*, T. II, p. 435 sqq. [2] *Ibidem*, p. 366.

intuitions de la piété, quels que soient les phénomènes de la *conscience de Dieu*, toujours la pensée s'y cache comme racine et substance ; et puisque la pensée est l'infini, pris en son essence, tous les possibles conduisent à l'infini même. L'esprit que les preuves respirent et énoncent n'est autre chose que cette impulsion. Les preuves en montrent la nécessité, en *exposent* l'ascendant souverain.

On voit combien ici Hegel dépasse Descartes, qui s'était contenté de dire : « Je sens que je suis un être borné, qui tend et qui aspire sans cesse à quelque chose de meilleur et de plus grand que je ne suis. » Mais cette *aspiration*, cette *tendance* invincible de l'âme finie vers son principe infini, Hegel la proclame avec autorité et la fait mieux connaître dans les preuves. Il eut aussi le mérite de convaincre plusieurs disciples de Jacobi et de Schleiermacher, en établissant que le fait du *sentiment* de Dieu, de la *foi intellectuelle*, ne garantissait pas suffisamment la réalité de l'être infini. « C'est une expérience intérieure; à ce titre, elle est très respectable, mais accompagnée aussi d'un élément variable, accidentel, souvent arbitraire. Elle appelle des essais de démonstration, un travail analytique et rigoureusement déductif, qui lui procure la pureté et l'évidence de la pensée invariable et absolue. » Il y a une infinité de points, dont on peut partir pour s'élever à Dieu ; une infinité de rapports, d'expériences et de détails, qui tous mènent à l'esprit infini. Pour la science cependant, il n'y a qu'une loi, qu'une pensée, une et identique, embrassant tous ces efforts relatifs et isolés.

Cette pensée, apparaissant sous trois faces différentes, en trois moments successifs, donne naissance à trois ordres de démonstration. Le point de départ est triple, bien que la conclusion ne varie jamais. On peut partir du fini, de la contingence des choses visibles et naturelles : preuves *cosmologiques*. On peut prendre pour base les rapports de moyen et de fin, d'utilité et de sagesse, rapports que les choses soutiennent entre elles : preuves *téléologiques*. La prémisse peut enfin être un fait intellectuel, l'idée même de Dieu : preuve *ontologique*. Quoique la conclusion soit toujours la même, à savoir l'existence de Dieu [1], elle implique et expose pourtant différentes déterminations de cette existence; elle présente celle-ci sous plusieurs aspects, par rapport à tel attribut particulier de la Divinité. La première des trois preuves révèle et justifie la croyance en un être existant par lui-même, indépendant et absolument nécessaire ; la seconde, la foi dans un être souverainement sage ; la dernière, celle à un être absolument spirituel.

Cependant, Hegel ne se contente pas d'établir en général la légitimité des preuves. Il s'applique à réfuter avec étendue les moindres objections de Kant, réputées alors pour la plupart insurmontables. Les remarques qui composent cette réfutation si vaste et si pénétrante méritent d'être en partie rappelées ici.

Vous repoussez la preuve cosmologique, dit Hegel à Kant, parce que vous pensez qu'elle mène seulement à un être nécessaire. Quand même il en serait ainsi, cette

[1] *Philos. de la rel.*, T. II, p. 342 sqq.

preuve n'en aurait pas moins de poids pour ceux qui ne voient encore en Dieu que l'être nécessaire. Pareille preuve, en effet, n'épuise pas toute l'idée de Dieu ; mais elle n'est ni erronée ni indigne de la grandeur divine. Si elle contient d'ailleurs des éléments qui puissent conduire l'esprit plus loin, rien ne s'oppose à ce qu'elle soit adoptée. Que les prémisses soient empruntées à l'expérience, et que la raison s'en serve pour affirmer l'existence d'un être supérieur à l'expérience, on ne saurait en blâmer notre esprit. En procédant ainsi, en appliquant la catégorie du contingent et du nécessaire, il obéit à une loi impérieuse de sa nature. Le fond même des choses contingentes n'est-il donc pas aussi quelque chose d'intellectuel, ne tient-il pas à la pensée? La raison est de même autorisée par sa nature à rattacher la série illimitée des causes conditionnelles à une cause inconditionnelle; et, puisqu'une telle cause ne saurait se trouver dans le monde sensible, la raison peut la chercher dans la sphère intelligible. La preuve cosmologique doit seulement garantir un être absolument nécessaire; pourquoi exigez-vous qu'elle établisse un être absolument réel? Cette exigence ne regarderait plus l'existence, mais l'essence de la Divinité. Quant à la question que l'être nécessaire, selon votre supposition, pourrait faire à lui-même : *D'où viens-je donc, moi?* l'être nécessaire ne saurait se l'adresser. Ce qui est absolument infini ne s'enquerra point de quelque chose qui soit au delà ou hors de lui. Le véritable nœud du problème, c'est de comprendre que ce qui est nécessaire en soi doit avoir en soi-même son

commencement, que l'infini part d'autre chose aussi bien que de lui-même, que le fini suppose et implique partout l'infini, que l'existence du fini est donc aussi celle de l'infini. La preuve cosmologique ne va pas jusqu'à présenter le fini comme la manifestation ou le vêtement de l'infini. Mais elle n'en est pas moins un pressentiment de ce principe supérieur, d'après lequel l'infini se produit sous la forme du fini.

La manière dont Hegel repousse les reproches adressés par Kant à la preuve téléologique, n'est pas moins remarquable. En disant qu'elle ne mène qu'à un auteur de rapports mutuels, à une cause formatrice, et non au créateur de la matière, Kant oublie que Dieu n'a pas, comme nous, besoin de distinguer entre la matière et la forme. C'est nous qui recevons la matière, pour ne donner que la forme. C'est, de plus, un procédé purement abstrait, sans application réelle, que d'admettre une matière privée de forme. En soutenant que les traces d'intelligence éparses dans le monde annoncent une très grande sagesse, mais non une sagesse absolue, Kant s'abuse encore. Il suffit que la raison soit forcée de rapporter ces indices de sagesse à une action, à un agent constamment et éminemment sage. C'est que Kant, n'ayant pas bien compris la nature des buts ou des desseins dont la création abonde, n'a pas vu que l'univers tout entier est une vaste organisation, où le moyen se confond avec le but, comme la forme avec la matière, et où cette identité même représente partout l'infini. C'est cette action harmonieuse et manifeste, cette disposition *finale*, qu'il faut poser pour fon-

dement de la preuve téléologique. L'étroite relation entre le règne organique et le règne inorganique, la dépendance permanente où celui-ci se trouve à l'égard de celui-là, ce rapport si invariable, si nécessaire à l'ordre et à la durée de l'univers, et en particulier si indispensable à l'être auquel aboutissent le monde organique et l'inorganique, à l'homme; un pareil rapport ne suppose-t-il pas quelque chose qui l'ait établi, un troisième ordre, qui ne soit ni l'un ni l'autre, mais qui les ait fondés tous les deux? Oui, ce troisième élément, lien des deux autres, peut seul être l'origine de la convenance universelle. Les Anciens considéraient cette *vitalité*, cette animation si régulière, comme l'âme du monde, ou comme l'ouvrage de cette âme. Les modernes sont allés plus loin, en admettant des fins morales, des buts spirituels. En présentant le bien comme l'exigence suprême, comme le dessein auquel tout doit conspirer et se subordonner, comme le *devoir* auquel le mal même doit servir, la preuve téléologique est devenue infiniment persuasive. Elle est pleinement entrée dans les secrets et les lois de l'esprit, et par conséquent de l'absolue liberté. Mais, pour qu'elle se maintienne à cette hauteur, il faut l'empêcher de se perdre dans des détails minutieux, et la fixer au point de vue sous lequel tout s'offre comme un organe nécessaire, comme un membre vivant de l'intelligence universelle, de cet esprit qui est l'organisation même de l'ensemble.

C'est dans le milieu de l'esprit que se meut tout particulièrement la preuve ontologique, beaucoup plus profonde que les deux autres raisonnements. « C'est

l'argument véritable et complet[1], puisqu'il identifie la notion de Dieu avec son existence. » Concevoir l'infini, c'est le contempler, le posséder; c'est en participer, c'est à la fois l'être et l'avoir. La présence du divin dans notre esprit, sous forme d'idée, garantit l'identité de notre esprit avec le divin. Honneur à ce grand docteur de l'Ecole[2], ajoute Hegel, à ce penseur profond, qui a su se plonger dans les derniers abîmes de l'esprit! Rien n'est plus vrai que la conception de saint Anselme. Elle souffre d'un vice de forme, à la vérité, en supposant seulement que la notion de Dieu implique aussi l'existence divine. Mais était-il donc si difficile de transformer la supposition en une énonciation catégorique, dans l'affirmation la plus affirmative possible? Et voilà pourquoi Hegel se regarde tout à la fois comme le continuateur d'Anselme et comme l'adversaire de Kant.

La question qui nous reste à résoudre maintenant, ne se trouve-t-elle pas décidée par les pages qui précèdent? Qu'est-ce que le Dieu de Hegel? Qu'est-ce qu'il n'est pas? Est-il une personne, ou une chose? Est-il l'une et l'autre à la fois, ou tour à tour? Est-il un esprit, ou une idée?

On comprend que Hegel et plusieurs de ses disciples aient tenté de faire passer leur Dieu pour un être personnel, pour un *sujet éternel*. Mais on devine aussi que tous leurs efforts devaient échouer[3]. De ce que Dieu

[1] *Phil. de la rel.*, II, 477 sqq. [2] P. 471 sq.

[3] Voyez le travail de Hegel même, sur *Les preuves de l'existence de Dieu*. Comp. M. Gœschel, *Monisme de la pensée;* — M. Schaller, *Philosophie de notre temps;* — M. Gabler, *De veræ philosophiæ erga religio-*

est une activité qui rapporte tout à elle-même, qui demeure toujours en elle-même, une αὐτοκίνησις, comme le pense Hegel, il ne résulte pas qu'il soit une personne. De ce que Dieu est seul doué de personnalité, comme l'affirment plusieurs hégéliens, c'est-à-dire, de ce que la personnalité de Dieu est dispersée dans tous les individus et compose le total de toutes les personnes, une sorte de personne universelle, il ne suit pas qu'il constitue un *moi*. Dans ce système, Dieu est l'élément personnel, sans être une personne; comme il est l'élément intellectuel, sans former une intelligence propre; comme il est l'élément universel, l'élément infini et absolu, sans avoir une existence indépendante. C'est que Dieu y est *du divin*, mais aussi quelque chose de neutre et d'indifférent; une qualité, plutôt qu'un être. *Cadit persona, manet res*. Voilà pourquoi ce Dieu est une idée, et non pas un esprit. Il est, si l'on veut, l'élément spirituel inhérent à tous les esprits; mais il n'est pas un esprit même, puisqu'il n'a pas le caractère distinctif d'un esprit, la conscience de soi. C'est une essence intellectuelle, c'est la puissance intelligible qui raisonne, qui pense en moi, comme en toute chose, mais ce n'est pas une raison personnelle. De même que le Dieu de Fichte était l'ordre moral, de même celui de Hegel est l'ordre logique. A la vérité, cet ordre tout abstrait se transforme successivement en ordre physique et en ordre moral; mais c'est pour redevenir ordre logique, et sans échapper jamais à cette nécessité dialectique, qui est le principe,

nem christianam pietate, p. 41; — M. Michelet, *Histoire de la philos. allem.*, II, p. 646; — M. Rosenkranz, *Vie de Hegel*, p. 402.

en même temps que la loi, de ses transmutations et évolutions. Dieu, c'est cette nécessité souveraine, non moins que le mouvement sans fin qu'elle ne cesse d'engendrer. C'est pourquoi le divin est présenté tour à tour comme la condition ou la catégorie suprême et éternelle, comme un développement ou *devenir* continu, comme une sorte d'*impératif catégorique* des pensées et des existences. Sous tous ces aspects, Dieu n'est pas même un qualificatif, un attribut, il est une espèce de verbe, le *penser*, le *être*[1]. Pour le définir, on pourrait recourir à un verbe impersonnel: *Il pense, Il se meut*, comme on dit: *Il tonne, Il pleut*. Puisque Dieu est la pensée la plus étendue, la plus générale, l'élément générique de tout ce qui est intelligible, le genre des genres, est divin tout ce qu'il y a de plus abstrait dans tous les êtres. Puisque Dieu est le *moi* collectif de l'humanité, puisqu'il n'arrive à la conscience de soi que dans les hommes, est divin tout ce qui constitue l'humanité. L'espèce humaine, voilà finalement la Divinité; mais l'espèce seule, et non pas tel homme, pris isolément...

Peut-être est-il encore plus aisé d'entrevoir ce qui manque au Dieu de Hegel, ce qu'il n'est pas. En effet, à cet égard, ne suffit-il pas de le rapprocher des besoins les plus légitimes de cette humanité même, avec laquelle on prétend l'identifier? Il est un être, mais point un être personnel; ni aimant, ni aimable; ni capable d'inspirer de la gratitude, ni susceptible d'éprouver de la tendresse. C'est une force, mais non une

[1] *Le être*, τὸ εἶναι, et non pas *l'être*, τὸ ὄν.

force morale. Elle explique tout, sans pouvoir s'expliquer elle-même; elle est donc intelligente à la fois et aveugle. La nécessité, et non le bien, ni l'amour, doit rendre compte de ses mouvements, de ses œuvres. La justice, la sainteté, la Providence y font place à des attributions dialectiques, à des dispositions fatales. Aussi peut-on connaître pareil Dieu sans l'aimer. Les notions dont le bien souverain force de revêtir un Dieu-Volonté, restent étrangères au Dieu-Mouvement. Il est le principe substantiel et causal de toutes choses, et pourtant il n'est ni créateur, ni père. Le monde n'est pas un de ses actes, encore moins une de ses actions, c'est le développement de sa propre essence : le monde est *de* Dieu, point *par* Dieu. Comme Dieu n'est ni auteur ni générateur, puisqu'il est l'ouvrage et la production même, ainsi il n'est pas législateur; il est la loi même. C'est l'idée qui est législatrice, qui est souveraine; c'est elle qui commande à Dieu même, et qui préside à toutes ses évolutions. Dieu pense forcément, comme il crée forcément : il n'est indépendant, ni à l'égard de la loi logique, ni à l'égard des êtres finis, qu'il produit sous l'empire de cette loi; ni enfin à l'égard de l'homme, où seulement il arrive à la conscience de soi. En Dieu, nulle liberté infinie, nulle causalité absolue. Point de fin qu'il se proposât; point de bon vouloir, point d'amour. Tantôt Ahasvérus, tantôt ce Chronos omnivore, qui change l'histoire en un vaste cimetière, en « un ossuaire de Morat, où, vers le crépuscule, apparaissent les ombres des trépassés, et où le prophète de la mort, la chouette, répand ses

cris sinistres et lamentables [1]. » Partout *procès éternel du temps contre lui-même* [2]; partout règne despotique de la fatalité, semblable à ce *spectre assis sur un tombeau,* dont parle Lucain. *Necessitas necessitatum, et omnia necessitas!*... Mais qui a fait cette nécessité, qui la veut? La logique.

Regrettons que la logique ait empêché Hegel de remarquer les contradictions éclatantes qui terminent cette idolâtrie de la pensée abstraite. N'en citons que deux. Ce qu'il y a d'immuable ou de divin, dit-il, c'est l'éternel mouvement. Mais comment concilier dans le même être le mouvement et l'immutabilité, un changement et un repos également absolus? L'absolu, dit-il encore, c'est ce qu'il y a de plus général, c'est l'élément commun à tout l'univers; mais en même temps cet absolu serait aussi un relatif fort limité, l'espèce humaine! Contradictions étranges, que Hegel n'a pas songé à lever. Elles condamnent cependant tout son système, et particulièrement sa religion du *devenir*. Mouvement éternel, formation infinie, *procès* nécessaire, ce sont des alliances de mots presque poétiques, mais où l'un des termes exclut l'autre logiquement. Que sert-il de peser tour à tour, selon le besoin du moment, sur le substantif, ou sur l'adjectif? En appuyant sur le premier, on risque de nier Dieu; en insistant sur le second, de nier le monde. Aussi Hegel fut-il accusé, tantôt d'athéisme, tantôt d'*acosmisme*.

[1] M. Bachmann, *Du système de Hegel*, etc., p. 192.

[2] M. de Lamartine, *Jocelyn*, IIe époque. — Χρόνῳ τὰ πάντα γίγνεται καὶ κρίνεται.

Confiner Dieu spécialement dans la sphère humaine, l'identifier avec l'humanité, c'est s'exposer au reproche de changer une abstraction en réalité; c'est substantialiser une notion générale. Mais c'est surtout accorder au genre humain un attribut que ne manifeste aucun homme. Or, est-il permis de doter une collection d'exemplaires d'un trait que ne présente aucun exemplaire? Nul individu, dans l'état de veille ou de raison, n'osant dire : *Je suis Dieu;* nul n'ayant la conscience d'être l'expression de Dieu, sa révélation et sa nature, l'espèce entière peut-elle avoir pareille conviction? Assemblez les nations et les générations, les races éteintes et les races futures, et demandez-leur si elles sont prêtes à souscrire à ce mot : *Nous sommes Dieu?...* Non ; cette humanité, que vous croyez honorer en l'identifiant avec Dieu, ne cesse pas de réclamer contre son apothéose. Ce qu'elle veut adorer, c'est un être divin, doué d'une existence distincte, propre et primordiale, d'une existence qui n'exclue pas plus son union avec l'univers, qu'elle n'implique sa séparation d'avec l'humanité. Comme elle traite d'illusion orgueilleuse la prétention de confondre notre connaissance de Dieu avec la connaissance que Dieu a de lui-même, ainsi l'humanité juge insuffisante, sinon trompeuse, l'opinion d'après laquelle Dieu n'est que l'agent interne du développement universel, un agent qui n'arrive à se savoir, qu'en s'élevant de la nature à l'esprit humain, qu'en atteignant la conscience humaine. Que si la dialectique essaye d'imposer à l'humanité une telle conclusion, en prouvant qu'elle découle irrésisti-

blement des plus impérieuses déductions de la logique, l'humanité lui oppose l'énergique protestation de la vie morale, de la volonté réfléchie. Au *Parce que* de la logique, elle répond par le *Parce que* de la morale ; à la nécessité dialectique, par la liberté spirituelle; à l'*Anankê*, par l'*Agapê;* à l'impersonnel *Il faut,* par le personnel *Je dois, Je veux.* Elle y est d'autant mieux autorisée, que cette logique même, après avoir tenté de tout expliquer par une conception universelle et absolue, finit par subordonner celle-ci à un point de vue très relatif, à la sphère humaine. Pouvait-on s'attendre à voir une logique si superbe devenir la servante de l'humble anthropologie ? C'était le parti, toutefois, par où devait finir la véritable *folle du logis,* la logique [1].

La théologie de Hegel peut donc, à quelques égards, se considérer comme un *panlogisme,* ou même comme un *logothéisme.* Elle peut s'appeler, tantôt le *monologue,* tantôt la *biographie* de l'*idée,* le plus souvent la *morphologie* de la pensée. Elle peut se donner pour une peinture des phases que traverse l'*esprit universel,* pour une histoire idéale du *métousiasme* de la raison impersonnelle, de ses *métamorphoses* méthodiques, de son *logophénoménisme* dialectique. Quel que soit le terme préféré par ses défenseurs, toujours est-il que sa divinité manque d'une existence distincte et indépendante ; qu'elle est esclave de la nécessité, et qu'enfin elle se confond d'une manière inexplicable, autant qu'inadmissible, avec une notion abstraite, celle de l'espèce humaine. En d'autres termes, c'est une nouvelle sorte

[1] Mot emprunté à M. de Sacy (*Journal des Débats*).

de panthéisme : qualification qui déplaisait à Hegel, et qu'il rejetait loin de lui.

Aucun philosophe, demandait-il, s'est-il jamais avisé de prendre pour Dieu ce monde et tout ce qu'il renferme ? La philosophie, au contraire, n'a-t-elle pas toujours proclamé le néant des choses visibles et particulières ?...

Hegel soutenait qu'il n'avait rien de commun avec le spinosisme, parce qu'il concevait Dieu, non pas comme une *substance*, mais comme un *sujet* [1]. Le tort de Spinosa serait d'avoir considéré la Divinité comme une essence immuable, toujours identique et égale à elle-même. Le mérite de Hegel consisterait à avoir compris comment l'essence infinie se manifeste, entre en mouvement, anime et traverse toutes les existences finies, et se révèle ainsi de tous côtés en esprit qui aspire à la conscience de soi. Par le *sujet*, répète-t-on, Hegel avait su concilier Spinosa et Hume, la *substance* éminemment inerte et le *phénomène* sans cesse changeant [2]. Qu'est-ce à dire, si ce n'est que la *substance* de Spinosa cherche, sous le titre de *sujet*, à devenir coulante et mobile, le mouvement même, le principe même de la fusion universelle ? Mais le cristal de la substance spinosiste n'en est pas moins à cette matière éthérée, ce que la chair et les os sont au sang. L'élément dont est privé le Dieu de Hegel fait aussi défaut au Dieu de Spinosa. Que celui-ci n'ait d'autres attributs que la *pensée* et l'*étendue* ; que l'autre se manifeste à travers la triple sphère de l'*abstraction*, de la *nature* et de l'*esprit*, il n'importe, au fond : tous les deux manquent de cette vie véritablement vivante et vivifiante, que ne sauraient tolérer la géométrie et la logique, érigées en maîtresses absolues du savoir humain. Voilà pourquoi l'on avait quelque droit de regarder le panthéisme de Hegel, plus encore que celui de Schelling, comme un descendant du panthéisme de Spinosa. *Et veteris servat vestigia formæ.*

[1] *Phénoménologie*, Introd., p. XX.
[2] M. Rosenkranz, *Hist. de la phil. de Kant*, p. 10.

LIVRE XIII.

DISCIPLES ET ADVERSAIRES DE HEGEL.

« Les disciples de Hegel, occupés d'appliquer sa méthode à tous les genres d'études, suivirent jusqu'aux limites extrêmes tous les mouvements de l'époque. » M. ROSENKRANZ.

CHAPITRE PREMIER.

DISCIPLES SPIRITUALISTES.

« ... Son trait distinctif est de chercher en toutes choses une loi nécessaire et absolue, de sorte que confondre la théorie hégélienne avec le sensualisme, c'est une criante injustice. »
M. E. SAISSET.

Quelques historiens se sont plu à comparer, pour l'influence et le succès, la philosophie de Hegel à celle de Kant. L'une fut accueillie, à la vérité, avec autant d'enthousiasme que l'autre. Pendant vingt ans, Hegel parut aussi l'effort suprême de la *nature*, le chef-d'œuvre de l'*esprit* : l'*idée* elle-même, disait-on, semblait étonnée d'une pareille *manifestation*, et se reposait après une telle *évolution*.

Le nouveau système se répandit avec un rapide éclat du fond de Berlin sur toute l'Allemagne, à l'aide d'une foule d'organes et d'interprètes supérieurs. Après avoir triomphé dans l'université de la capitale, dans ses salons, à la cour même, soit par la parole, soit par la plume de MM. Gans, Marheinecke, Gabler, Hennings, Hotho, Charles Michelet, E. H. Schulze, Vatke, Rœtscher, Bruno Bauer, Werder, Althaus, il rayonna aisément sur les académies de province, sur Halle et sur Breslau, sur Bonn comme sur Kœnigsberg. M. Rosenkranz l'introduisit brillamment dans la chaire où l'auteur de la *Critique de la raison pure* avait exposé des doctrines si différentes. MM. J. H. Fichte et Rothe le transportèrent, avec non moins d'habileté, sur les bords du Rhin, à Bonn. A Halle surtout il vit se former un concours de partisans distingués : MM. Mussmann, Hinrichs, Erdmann, Echtermeier, Ulrici, Schaller et Ruge l'y représentèrent avec divers genres de mérites. Grâce à MM. Braniss et Pohl, il domina bientôt à Breslau. En dehors de la Prusse, il n'eut guère moins de sectateurs. En Saxe, à Leipzig, il fut enseigné, avec une sorte de charme, par l'affectueux Gœschel; avec une rare vigueur de déduction, par M. Weisse. En Bavière, à Erlangen, il eut pour défenseurs MM. Rust et Feuerbach. A Gœttingue même il sut gagner, outre M. Bootz, l'ingénieux continuateur de Tennemann, Wendt. Dans les vénérables écoles de la Hesse, à Giessen et à Marbourg, il dut sa prépondérance à MM. Carrière et Noack, Matthias et Bayrhoffer. Avec MM. Berger et Chalybaeus, il pénétra dans l'université allemande du Danemark, à Kiel. Mais ce fut principalement dans la patrie de Hegel, jadis si sincèrement orthodoxe, à Tubingue, qu'il sut se construire une citadelle redoutable, par les mains adroites ou diligentes de MM. Baur, C. Ph. Fischer, Reiff, Strauss, Schwegler, Vischer, Wirth et Zeller. Rarement la pensée d'un seul homme avait, en si peu d'années, éveillé ou fécondé une semblable abondance d'esprits choisis; avait fait naître tant d'essais et de mouvements, tant de cours et d'ouvrages. A cet égard, l'impulsion qu'avait donnée Hegel surpassa peut-être l'excitation produite par Kant.

Une différence qui sépare davantage les deux écoles, c'est que celle de Hegel ne tarda pas à se diviser violemment. L'accord primitif, si durable en apparence, fit place à une discorde tumultueuse, et montra qu'en réalité il n'avait été qu'une uniformité douteuse, maintenue par le froid ascendant d'un maître adoré. Pendant quelque temps les dehors de l'union furent gardés avec affectation ; du moins prétendait-on se rencontrer fraternellement dans l'atmosphère d'une même méthode, d'un même langage. Deux images ambitieuses servaient alors à faire comprendre les rapports mutuels des disciples affranchis. Tantôt l'école se comparait à une assemblée politique, tantôt à une église, à un concile. Le dogme de l'*idée* devenait un texte sacré, que les uns commentaient avec fidélité, les autres avec plusieurs nuances d'hétérodoxie, mais que tous reconnaissaient pour l'unique fondement de la foi commune, pour l'expression parfaite de la vérité éternelle. Ailleurs la *Logique* se transformait en charte, en une constitu-

tion que les partis interprétaient et appliquaient en sens contraires, sans cesser un moment d'y souscrire tous avec patriotisme. Il y eut un centre, un côté droit, un côté gauche. Suivant un historien érudit et précis[1], l'extrême droite était occupée par des soldats prêts à déserter, par des philosophes enclins à se persuader que Dieu est un être *transcendant*, existant à la fois hors de l'homme et dans l'homme. A MM. Fichte et Weisse touchait la droite modérée, qui aimait mieux affirmer et déduire que croire et observer, et qui était dirigée par MM. Erdmann, Gabler, Gœschel, Rosenkranz et Schaller. L'extrême gauche, le parti *radical*, était composée d'écrivains exclusifs, considérant Dieu, non plus comme l'esprit de l'univers, comme le *sujet* immanent, mais comme la *substance* immanente, ou comme le principe impersonnel et l'élément unique de la nature. Ces hardis écrivains avaient deux chefs, selon M. Michelet. L'un, M. David Strauss, se confiait au raisonnement sévère et à la pensée purement dialectique; l'autre, M. Louis Feuerbach, en appelait aux sens, à l'expérience physique, et n'hésitait pas à convertir l'idéalisme en matérialisme. Le centre enfin, le milieu qu'aurait habité Hegel lui-même, cette opinion qui voit dans la Divinité une chose douée de conscience, mais ne pouvant acquérir cette conscience qu'au sein de chaque individu pensant; le centre était conduit par MM. Marheinecke et Michelet, Snellmann et Vatke.

Il était donc difficile de soutenir plus longtemps

[1] M. Ch. Michelet, *Hist. de la philos. allem.* (en allemand), T. II, p. 312 sqq.

qu'une profonde harmonie se cachait dans les combats que se livraient journellement plusieurs recueils, rédigés par les continuateurs de Hegel. La presse périodique exprime mieux que les livres la situation réelle des esprits, leurs sentiments intimes, leurs passions dominantes. Durant les années qui précédèrent la mort du maître, et celles qui la suivirent immédiatement, une Revue, fondée à Berlin en 1827, les *Annales de critique scientifique*, réunit aisément tous les sectateurs. D'abord aussi partiale que hautaine, cette feuille devint insensiblement tolérante et modeste, parce qu'elle pressentit une séparation, qu'elle avait grand intérêt à prévenir. La rupture ne s'en fit pas moins après 1836. L'extrême gauche publia dès lors à Halle des *Annales de théologie spéculative*, qu'elle poursuivit plus tard sous le titre inoffensif de *Gazette du Rhin: Annales* où *théologie* signifiait, comme par antiphrase, négation d'une Divinité véritable, et *spéculation*, retour à l'empirisme sensualiste. De là, sans tarder, une protestation puissante et respectable, partie du côté droit; une feuille conservatrice, dévouée au maintien du spiritualisme et du théisme. Le *Journal de philosophie et de théologie spéculative*, rédigé principalement par MM. J.-H. Fichte, Weisse, Ulrici et Wirth, mais qui rallia l'élite des penseurs en Allemagne, fleurit depuis plus de quinze ans; et, après avoir subi une courte interruption, il répand, avec une vigueur nouvelle, de nouveaux éléments de sagesse et de savoir[1]. On con-

[1] Cette Revue excellente, trop large peut-être, compte en ce moment vingt-quatre volumes.

çoit qu'au milieu de ces luttes ardentes, une antipathie réciproque dut écarter du centre primitif de l'école les deux groupes les plus extrêmes. Ni MM. Feuerbach et Max Stirner, ni MM. Fichte et Weisse, ne pouvaient plus s'envisager comme la postérité légitime de Hegel. Il faudrait vouloir fermer les yeux à l'évidence, pour persister à donner ce titre aux uns ou aux autres. Mais, par l'inévitable effet de cette double scission, ceux qui avaient longtemps formé la gauche, les Michelet, les Rosenkranz, les Vatke, se virent transposés au centre, et constituent seuls désormais les organes accrédités du pur hégélianisme.

Dans le domaine religieux, ces changements durent se faire sentir plus vivement qu'ailleurs. Dans l'origine tous les disciples furent unanimes à combattre le théisme, ou du moins la doctrine d'un Dieu *transcendant*, à y substituer celle d'un Dieu *immanent*, le panthéisme. Vers 1840, le parti qui s'était éloigné le premier arbora l'athéisme. A cette vue, le parti contraire s'attacha plus fermement encore à allier la spéculation moderne avec plusieurs ordres de théisme, tantôt avec les croyances de Jacobi, de Kant et de Fichte, tantôt avec les plus récentes théories de Schelling, souvent même avec la doctrine de Herbart, le principal antagoniste de Hegel. Trois directions opposées partagèrent ainsi l'ancien auditoire de Berlin : le panthéisme au milieu, le théisme à droite, l'athéisme à gauche. Les partisans qui étaient restés fidèles acquirent le droit de repousser, sous le titre de *pseudo-hégéliens*, les nouveaux théistes, et sous le titre de *néo-hégéliens*, les athées nouveaux. Les excommuniés, de leur côté, étaient fondés à soutenir qu'ils n'avaient fait que sortir d'une situation douteuse, que découvrir les incohérences internes et les secrètes ambiguïtés du système. Les uns et les autres pouvaient s'autoriser de certains articles de ce même système. Une doctrine qui flottait, sur tous les points capitaux, entre l'être et le néant, entre l'immuable et le mouvement; une doctrine qui prétendait accorder les contraires, en mettant le principe de toutes choses dans un développement spontané en même temps qu'éternel, et en considérant ce développement comme toute la vie de Dieu, comme Dieu même : la doctrine du *procès infini* ne renfermait-elle pas, dans les flancs d'une contradiction artistement déguisée, les germes de plusieurs théories ouvertement hostiles? Le sectateur qui faisait prévaloir l'immuable sur le mouvement, qui posait l'un avant l'autre, comme *primum* et comme *prius* à la fois, devait combattre celui qui n'admettait rien de primitif et qui bornait tout au mouvement. Le défenseur du seul *procès*, du changement et du néant, ne pouvait qu'attaquer l'apologiste de l'infini invariable, de l'éternel, de l'être. Il fallait donc que les années dégageassent promptement d'un tel panthéisme les opinions qu'il croyait avoir fondues ensemble pour toujours, le théisme comme l'athéisme, le spiritualisme comme le matérialisme.

Le voile qui couvrit cette identité, si indécise et pourtant si féconde en conséquences exclusives, fut déchiré entre 1830 et 1840. Le docteur Frédéric Richter, de

Magdebourg; puis M. David Strauss, l'auteur trop célèbre d'une prétendue *Vie de Jésus;* enfin M. Louis Feuerbach, sont les écrivains qui contribuèrent le plus à un éclaircissement aussi pénible aux héritiers directs de Hegel, que désirable pour les amis de la netteté et de la franchise. Trois discussions solennelles forcèrent les divers membres de l'école à venir s'expliquer devant le public. Dès 1833 fut agité le problème de l'immortalité des âmes humaines. En 1835 fut soulevée la question de la nature du Christ, et avec elle, la question des rapports du christianisme et de la philosophie hégélienne. Vers 1839 fut abordé de plus près le point culminant, déjà touché dans les débats précédents, la personnalité de Dieu.

Cette triple controverse roulait sur les fondements mêmes du système. Qu'est-ce, en effet, que cette loi logique, cette force dialectique, cette puissance rationnelle et autonome, qui produit tout et fait tout comprendre? Qu'est-ce que cette idée générique et génératrice tout ensemble, ce genre suprême, qui aboutit finalement à l'espèce humaine? Quelle relation l'existence personnelle soutient-elle avec un élément si impersonnel? Cet élément, qui constitue les choses comme matière, qui les régit comme loi, qui est *le divin* même, peut-il être un individu? Ne doit-il pas se confondre avec les objets qu'il engendre? Les individus humains, étant personnels et finis, peuvent-ils participer à cet élément indestructible, à l'éternité? Ne doivent-ils pas disparaître, comme s'ils étaient de simples modifications éprouvées par le genre auquel ils

appartiennent? Le Christ pouvait-il former autre chose qu'une modification pareille, qu'une expression tour à tour individuelle et symbolique de l'espèce humaine? Devait-il, au contraire, manifester une puissance surhumaine, surnaturelle? Est-il possible qu'il y ait une puissance semblable, et que celle-ci compose un être distinct de la nature et de l'humanité, distinct de l'énergie inhérente à l'ensemble des choses? Peut-il y avoir un être transcendant et primitif, un Dieu-Personne, un Dieu-Créateur?

Le vague qui enveloppait la notion d'*éternel* se retrouvait ainsi dans tous les domaines. En psychologie, qu'est-ce qui est substantiel et invariable? La conscience et l'intelligence, ou bien l'organisme et l'instinct? Appuyé sur sa théorie d'identité, Hegel voit l'élément divin, tantôt dans la vie physiologique, tantôt dans la vie spirituelle... Mais, répondent quelques disciples pressés de conclure avec rigueur, la conscience peut être suspendue, anéantie, par le sommeil, par telle influence exercée sur le cerveau; tandis que le mouvement physiologique persiste sans interruption. C'est donc le principe de ce mouvement qui est seul substantiel et durable, et la conscience n'est qu'un accident; la pensée, qu'un phénomène de l'organisme, qu'une forme de l'instinct: le monde physique, voilà la réalité impérissable; le matériel, voilà l'*immanent*. Que parle-t-on encore d'immortalité pour l'esprit individuel? Il n'en est pas même pour le corps individuel, quoique celui-ci soit le soutien, le sujet de tout phénomène, même intellectuel... Contre cette pro-

fession de sensualisme, d'autres disciples réclament en ces termes. Le monde fini et physique n'est qu'une manifestation du monde infini et spirituel. C'est l'esprit qui crée et organise la matière, il en est la substance et la cause ; il est donc première et dernière réalité. Le phénomène visible peut s'évanouir, sans que le principe invisible cesse d'exister. Ce principe, transcendant dans l'origine, n'est aucunement forcé de partager les destinées de la masse cosmique, ou de l'instinct animal. Le véritable éternel, le spirituel, est *transcendant*...

Mêmes résultats en théologie. L'élément divin, ce moteur, cet esprit de la loi universelle, est-il personnel, ou impersonnel ? *sujet*, ou *substance?* substance immanente aux choses finies, ou substance distincte de toutes choses ? Selon Hegel, il est l'un et l'autre, en ce sens que s'il est personnel, il l'est uniquement dans l'homme, et que s'il produit le monde, c'est sans liberté et sans conscience : Dieu est personnel, autant que peut l'être la somme de toutes les consciences humaines, le total successif de toutes les personnes finies. Dieu a la qualité d'être en soi, la personnalité, en ce qu'il cherche éternellement à se développer hors de soi ; et il forme un être substantiel, en tant qu'il constitue la loi de tous les êtres...[1] C'est là, répliquent avec raison quelques sectateurs, un état purement impersonnel, l'état d'une substance qui va s'étendant et se

[1] L'ingénieux M. Vatke a tâché de rendre admissible cette solution, en disant que Dieu est plus que personnel, *suprapersonnel*, *ueberpersœnlich*. Et Dieu l'est, en associant les personnes en un vaste organisme, dont il est la tête et l'âme... (*La liberté humaine*, p. 21, 86, 125, 156.)

dispersant à l'infini. Si c'est un état personnel, la conscience humaine peut-elle encore prétendre au titre d'individualité ? Toutes les consciences ont alors collectivement la spiritualité permanente, mais aucune d'elles ne la possède en particulier. En tout cas, personnelle ou impersonnelle, la conscience divine n'est inhérente qu'à l'ensemble des consciences humaines, et ne saurait franchir le cercle de l'humanité. Il y a plus : comme la vie de la nature fait partie de l'absolu, non moins que celle de l'humanité, a-t-on le droit de refuser à la nature les attributs de la divinité ? Non : la nature aussi est Dieu, et à plus juste titre que l'humanité, puisque le caractère distinctif de l'humanité, la conscience, n'est qu'un accident, un accessoire, et que la nature est l'essentiel, dans l'homme même. Dieu est donc doublement impersonnel. Loin d'être transcendant, il s'épuise dans la nature, il est la force et la loi purement physique... Voilà comment la déification de l'humanité conduisit à l'idolâtrie de la nature, au complet et conséquent naturalisme, qui cependant s'intitule de préférence *humanisme*. Que pareil naturalisme regarde toute religion comme une fille de l'imagination, comme une vaine fantaisie ; qu'il accuse les hommes de changer en mythes et d'adorer leurs vœux, leurs tendances égoïstes ; qu'il rabaisse ou ramène toute théologie à la seule anthropologie : tout ceci n'est-ce pas une suite, excessive mais directe, de cette opinion accréditée par Hegel, que les dogmes et les cultes sont pures déterminations de la conscience, simples formes et applications de la pensée humaine ?

Toutefois, au milieu de la polémique suscitée par cette grave question[1], la *conscience transcendante* de Dieu trouva des avocats puissants. Ceux-ci avouèrent que Hegel avait mal conçu l'élément éternel et divin, en le confondant avec un développement sans origine et sans but, avec une *agonie* sans fin. Qui parle de substance divine, disaient-ils, doit entendre un principe absolument antérieur, et même supérieur, au développement auquel préside ce principe, à la nature et à l'humanité. La conscience humaine, celle de l'espèce entière, tout en participant à la permanence, à l'identité qui est la marque distinctive de la substance, est loin d'égaler en étendue et en profondeur la notion de substantialité éternelle. Une telle substantialité implique une durée absolument persistante. Or, ni la nature ni l'humanité ne peuvent porter un attribut si important. La raison exige néanmoins que cet attribut soit accordé au principe primitif, à un *moi* infini et achevé, à un être parfait et universel. Comment oserait-on identifier la vie de notre globe et de notre race avec la vie absolue, avec une vie infiniment accomplie, avec l'existence d'un être souverainement parfait? Ni l'existence, ni la conscience de la substance divine ne sont circonscrites par la nature et l'humanité : cette substance est donc distincte de sa double manifestation, de sa double création. La création est donc moins une émanation, que l'ouvrage d'un agent transcendant.

[1] Entre MM. Feuerbach, Ch. Michelet, Noack, Planck, Reiff, Schaller, Snellmann, Schwarz et d'autres disciples de Hegel.

Une sorte de *supranaturalisme* vint ainsi s'établir en face du naturalisme des néo-hégéliens. L'ancienne doctrine, répétons-le, donna naissance ou fit place à trois opinions qui toutes en appelèrent à Hegel : panthéisme, athéisme et théisme. Les panthéistes et les athées se ressemblent par deux traits : ils professent d'un commun accord l'*immanence* de Dieu, ou son identité, soit avec l'espèce humaine, soit avec la nature en général; de plus, ils témoignent un égal dédain aux adorateurs d'une Divinité *transcendante*. Le théisme, à leurs yeux, n'est qu'une tradition surannée, une légende philosophique, incompatible avec les lumières modernes, et qu'il importe de remplacer, dans l'enseignement populaire même, par les spéculations nouvelles, par la théorie de l'unité absolue. Cependant, les deux partis sont loin de s'entendre sur tout le reste. Les panthéistes, et leur dernier chef surtout, ont un défaut des plus choquants, si l'on en croit les athées : ils s'obstinent à distinguer encore entre la loi universelle et les faits particuliers, entre la logique et la physique, entre l'intelligence et la matière; ils veulent rester *idéalistes*, c'est-à-dire esclaves d'un genre d'illusion ou de superstition métaphysique. Leur tort principal, c'est d'être penseurs. Qu'ils fassent un pas de plus, et ils reconnaîtront que la pensée est un mode passager de la matière, de la nature ; et, par ce dernier progrès, ils s'élèveront à la hauteur des vrais amis de la science, des *sachants*[1]. Aussi les athées, naturalistes sans réserve ni pitié, combattent-ils souvent les philosophes

[1] *Die Wissenden.*

pensants avec non moins d'animosité que les *croyants* et les *voyants*, les spiritualistes et les mystiques.

Ces opinions si contraires devaient se trouver aux prises, surtout devant la troisième ambiguïté de l'école hégélienne. Quelle attitude la philosophie prendra-t-elle à l'égard du christianisme?

A cette demande le maître avait répondu par une distinction légitime, mais dont il abusait étrangement, celle entre *fond* et *forme*. Le christianisme et la philosophie, disait-il, ont le même *contenu*, et ne diffèrent que par la manière dont ils s'expriment : ils peuvent donc marcher côte à côte, vivre en paix, se prêter même un mutuel appui. Autant cette réponse était admissible en elle-même, autant l'était peu l'assertion contradictoire qui l'accompagnait, à savoir, que les deux *formes*, le dogme révélé et le système spéculatif, sont également nécessaires, et en même temps inégales en valeur et en dignité. La forme religieuse, disait-on, est inférieure, *inadéquate* au fond commun; la forme philosophique seule y est entièrement *adéquate*. Ne suffisait-il pas d'analyser cette théorie, pour prévoir que l'union qu'elle devait fonder ne durerait guère plus que ce *baiser Lamourette*, auquel on l'a comparée quelquefois?

Si le christianisme n'exprime la vérité qu'imparfaitement, si la philosophie seule l'exprime parfaitement, le christianisme n'est-il pas au-dessous de la philosophie? Mieux : qu'est-ce en réalité que la forme, si ce n'est le fond même, envisagé dans ses développements extérieurs? Une forme supérieure ne suppose-t-elle pas un

fond supérieur? La substance de la philosophie peut-elle être la même que celle du christianisme, lorsque la forme philosophique est parfaite, et que la forme du christianisme est imparfaite? Il y a, continuent les membres de l'extrême gauche, autant de différence sur le fond, qu'il y en a dans la forme; il faut choisir entre deux choses qui, non-seulement sont distinctes, mais s'excluent l'une l'autre, puisque l'une est nécessaire et que l'autre ne l'est point. C'est prétendre tromper le monde que de lui dire : la religion chrétienne est une *représentation* inférieure, mais suffisante, une opinion assortie à l'état intellectuel du grand nombre, et que le grand nombre ne sera jamais capable de dépasser... Cette dernière solution, dont le docteur Strauss s'était contenté, l'adversaire du christianisme, M. Feuerbach, la repoussa comme une marque de compassion hautaine, injurieuse pour ceux que l'Evangile appelle les *petits*, les *pauvres en esprit*.

On comprend qu'à la suite de pareilles objections, une division éclatante fut le fruit de l'alliance conclue par Hegel. Les uns, il est vrai, ceux que l'on peut nommer la majorité, continuèrent à vouloir se rapprocher du christianisme. Mais les autres déclarèrent à l'Evangile, comme à l'Eglise, une guerre à outrance. Parmi les amis mêmes du christianisme, plus d'une diversité mériterait d'être mise en relief. Quelques-uns, tels que Gœschel et Hinrichs, n'hésitèrent pas à représenter la substance de la Révélation comme infiniment plus riche, plus pure que celle de la raison; et ils invitèrent les philosophes, soit à tourner en doctrines spéculatives

les éléments de la Parole biblique, soit à mettre les résultats de la science en harmonie avec les données de la foi. La plupart, au contraire, se souvenant que le maître avait désapprouvé une inclination si complaisante[1], établirent le contrat sur cet article capital du système : c'est qu'il y a entre la croyance et le raisonnement une simple différence de degré, la différence qui sépare l'*intuition* d'avec la *notion*. Selon eux, la tâche du penseur consiste à saisir la pure substance de la spéculation au fond même du christianisme. Chose curieuse ! Ceux-là même qui confondent l'*intuition* avec le *mythe*, qui abaissent le christianisme au niveau du paganisme, qui le déguisent en légende, en telle copie dégradée de la religion naturelle, protestent encore de leur sympathie pour l'Evangile. Il n'est donc pas surprenant que la minorité, préférant l'inflexibilité logique à l'esprit de conciliation, soit allée jusqu'à opposer au *chrétien*, non plus seulement le penseur, mais l'*homme;* jusqu'à commenter de mille manières ce paradoxe antisocial : « Si vous voulez devenir véritablement homme, cessez absolument d'être chrétien. »

On peut ainsi réduire à trois les sectes où se décomposa l'association que Hegel avait crue indissoluble. Tantôt la philosophie consentait à suivre la religion, tantôt elle essayait de la soumettre, quelquefois enfin elle tentait de la détruire. Si la religion paraissait aux uns nécessaire et seule souveraine, aux autres utile et recommandable, elle semblait à la moindre

[1] Voyez Hegel, *Œuvres*, T. XVII, p. 111-148.

fraction inutile, sinon pernicieuse et condamnable. Chacune de ces conclusions était inévitable, peut-être, et nous les avions annoncées toutes, en montrant que Hegel avait méconnu la nature et le but de la religion, et mal défini l'essence et la mission du christianisme. C'était anéantir l'une et l'autre d'avance et à coup sûr, que de confiner la vie pieuse dans l'enceinte des abstractions systématiques ou dogmatiques, que d'écarter ou de voiler les faits et les rapports moraux, les besoins éternels du sentiment religieux, les effets irréfragables de la liberté spirituelle.

Relever cet abus, corriger cette erreur, fut un des mérites du groupe que représentent MM. Fichte fils et Weisse. Tout en conservant longtemps plusieurs parties de la méthode hégélienne, ces philosophes combinèrent de bonne heure le système de leur maître avec certaines vues métaphysiques ou théologiques d'un ordre très différent. Fichte se rapprocha non-seulement de son père, mais de Leibniz et même de Krause, en accordant à l'individu, à la monade humaine, autant qu'à la monade divine, une durée substantielle, une existence antérieure et postérieure à la carrière terrestre. Weisse adopta quelques théories conçues par Schelling et Baader, par Jacob Bœhme même, spécialement celle qui représente le mal, l'éloignement de Dieu, comme la cause de la vie actuelle, comme la raison de l'existence *empirique*.

M. Emmanuel-Hermann Fichte, l'éditeur de la *Correspondance* et des *OEuvres posthumes* de Théophile

Fichte [1], parut dans le monde philosophique quatre ans après que son père en fut sorti, en 1818, par une savante dissertation sur le néoplatonisme. Mais ce fut en 1826 qu'il prit part au mouvement de la spéculation germanique, en publiant des ***Prolégomènes de la théologie*** [2]. Là, malgré les leçons de Hegel, Fichte met les données de l'expérience religieuse au-dessus du résultat des évolutions dialectiques, et proclame le désir de l'infini [3], cette espèce de nostalgie céleste, une garantie de la réalité d'un monde transcendant et parfait. Quelques années plus tard [4], il apprécie, avec cette même mesure, les écoles qui se sont succédé depuis Leibniz jusqu'à Hegel. Les systèmes indigènes, qui l'occupent particulièrement, il les divise en trois classes. Les uns, dit-il, partent d'une idée-principe, puis *construisent* en dialecticiens, ou *contemplent* mystiquement; les autres procèdent avec *réflexion*, en s'appuyant sur ce fait psychologique, que l'activité spirituelle de tout individu est toujours limitée; les derniers cherchent à *concilier* les extrêmes à l'aide d'une plus solide connaissance de nos moyens de connaître. On devine à quelle classe l'auteur voudrait apporter le tribut de ses lumières. Le *Connais-toi toi-même* lui est le premier pas de la science, laquelle lui semble se concentrer dans « l'effort que fait l'esprit pour

[1] Voyez ci-dessus, T. I, p. 385, 402.

[2] *Sætze zur Vorschule der Theologie*, 1826.

[3] *Die Sehnsucht*.

[4] *Beitræge zur Charakteristik der neuern Philosophie*, 1829. *Gegensatz, Wendepunkt u. Ziel heutiger Philosophie*, 1832.

s'orienter [1], relativement à la possession primitive de la vérité, déposée en lui-même. » Cet esprit peut-il, dans le temps, atteindre l'Eternel? Non : chacun n'envisage la vérité infinie qu'avec des yeux troubles, ceux de l'individualité. Les prétentions de la spéculation abstraite sont à la fois insoutenables en théorie et incompatibles avec les exigences les plus impérieuses du cœur. Si elle veut former une science durable, la philosophie doit constituer une étude vivante et pratique, « la plus vivante des sciences expérimentales [2]. »

Ce point de vue, qui de la psychologie passe à l'ontologie, et qui emploie une méthode ***positivo-dialectique***, se déroule avec variété, à travers une série d'ouvrages solidement conçus, dans un langage généralement lucide. Parmi ces ouvrages figurent avantageusement les *Annales de philosophie*, dont M. Fichte est le centre et l'organe principal [3].

Dans les pages nombreuses d'Emmanuel-Hermann Fichte, le *moi primitif* de Théophile Fichte sert à combattre le panthéisme de Hegel. Dieu, voilà le *moi primitif*, la monade originelle. Ce *moi*, dans chaque existence, est la racine même de l'individualité. Les éléments de toute existence finie sont cachés, comme autant de réalités primordiales, dans le sein du *moi pri-*

[1] *Die Selbstorientirung des Geistes*.

[2] *Beitræge*, etc., p. 20 sqq., 408 sqq.

[3] Voyez, parmi les écrits de M. Fichte, l'*Esquisse d'un syst. de philos.*; *Philos. et relig. dans leurs rapports mutuels*; *Idée de l'immortalité individuelle*; *Conditions du théisme spéculatif*; *Ontologie*; *Système de morale*; etc.

mitif. Là se trouve, sous forme d'unité indivisible, tout ce qui est divisé et opposé dans les êtres bornés, la matière et l'esprit, l'existence et la conscience, l'entendement et la volonté. Le fini, n'existant pas par lui-même, n'existe qu'autant que l'infini y demeure. Ce que la nature organique renferme de substantiel est âme ou monade. La monade, foyer originaire de l'organisme, est présente à toutes les parties, et peut seule en composer un ensemble vivant. Une monade ayant conscience d'elle-même s'appelle un esprit. Le fini, en tant que fini, s'absorbe dans l'infini ; mais, en tant que posé par l'infini même, il ne saurait être anéanti, il est impérissable. L'infini est le *moi*, qui s'affirme dans toutes les personnes finies : en lui disparaît toute distinction entre *moi*, *toi* et *lui*. La liberté relative des hommes, loin d'être exclue par la liberté divine, se confond nécessairement avec elle. C'est que l'infini contient et embrasse l'ordre universel, de même qu'il l'a créé et le maintient. Dans l'être absolu, plus de différence entre penser et créer, entre penser et être. Il est l'unique être vraiment libre, puisqu'il lui suffit de concevoir pour créer, et puisque sa pensée est aussi l'intention et l'exécution de sa volonté. Seul, il est la personne véritable ou complète, parce que rien de ce qui ailleurs divise et limite ne diffère, ne s'éloigne de sa nature. Cette nature ne se manifeste que par le monde fini. Aussi Dieu veut-il, non-seulement sa propre nature, mais une autre nature encore.

Objectivement, pour la réalité externe, il est donc la cause primitive, l'infini et l'unité. Subjectivement,

intérieurement, pour lui-même, il est, d'abord, contemplation de soi, *moi primitif*, ou *père ;* en second lieu, conscience universelle et ressemblance spirituelle, ou *fils ;* enfin, unité réfléchie de l'infini réel et idéal tout ensemble, ou *esprit*.

L'accord de ces trois éléments, de ces trois phases, constitue la personnalité absolue ; et l'expression la plus visible, la plus abondante de cette personnalité, n'est-ce pas l'amour divin ? Si Dieu ne nous aimait, nous ne pourrions aimer ni Dieu, ni les hommes. Dieu est la puissance universelle de l'amour, comme il est la puissance universelle de l'intelligence, la conscience primitive. Grâce à notre affinité avec lui, nous avons conscience, nous savons, et nous sommes capables d'aimer.

M. B. Weisse ne recourt pas à cette force primordiale, qui fait l'essence de la monade, et que Leibniz avait déjà opposée à Spinosa ; mais il s'élève de même contre le fatalisme qui découle de la logique hégélienne. Les volumes qu'il publia entre 1830 et 1835, son travail sur l'*Idée de Dieu*, son traité sur l'*Immortalité*, ses *Eléments de métaphysique*, son *Système d'esthétique*, composent une noble et énergique tentative de sauver la liberté du Créateur. La logique, avec sa nécessité toute négative, dit-il, n'a prise que sur la forme des pensées et des choses. Le fond, la matière et la réalité, a été librement fait par un Dieu personnel. Ce n'est donc pas la logique qui peut nous faire connaître la nature intime et positive de l'œuvre divine : pour atteindre là, il faut surtout consulter la vie in-

terne, l'expérience morale et religieuse, et en particulier les témoignages de la foi chrétienne. Celle-ci révèle des faits, des actes, des attributs divins, dont ne peuvent se douter le dialecticien et le spéculatif pur.

Quel est le résultat des observations faites en ce sens par M. Weisse lui-même ? Ce résultat peut paraître double; car si d'un côté il rappelle encore le système de Hegel, de l'autre, il en est visiblement le contre-pied.

L'esprit, dit-il, s'élève et s'élargit, en passant par trois phases successives, le langage, l'Etat et l'histoire universelle. Parvenu à ce dernier degré, il se manifeste comme esprit absolu; et cela sous trois aspects, comme vérité, comme beauté, comme Divinité. A l'état de vérité, il n'a encore qu'une conscience impersonnelle; à l'état de beauté, il se disperse à travers les formes qui expriment l'art; à l'état de Divinité, il apparaît avec les attributs d'une réalité vivante. A cette hauteur suprême, l'esprit absolu constitue une personne absolument spirituelle, possédant tous les caractères propres à la vérité et à la beauté, et remplissant toutes les dimensions, toutes les révolutions de la durée. Ce n'est pas pour arriver à la conscience de soi, c'est pour accomplir tous ses desseins sur la création, que la Divinité accommode ses révélations aux conditions du temps. Une soumission pareille ne porte nulle atteinte à sa liberté. Loin d'exclure la liberté, la création l'appelle, l'exige, du côté de la créature, aussi bien que du côté du créateur. La créature, d'abord, n'est possible que parce que le créateur l'a voulue;

puis, pour que cette possibilité se tourne en réalité, il faut que la substance divine veuille sortir d'elle-même et se communiquer. Quant à la créature, elle est maîtresse de choisir entre le bien et le mal, c'est-à-dire, de s'unir à la substance divine ou de s'en séparer. S'y unit-elle ? Elle fait le bien. S'en sépare-t-elle ? Elle fait le mal, elle pèche. Toute créature, au reste, est mauvaise, en ce qu'elle désire exister hors de Dieu, ou sans Dieu. D'où vient cette tendance, source du mal ? De la constitution de la créature, laquelle veut justement rester créature, et pour cela croit devoir se refuser à rentrer dans la substance divine. Et cependant la créature n'a, pour redevenir bonne, d'autre moyen que de se conformer à l'ordre divin du monde, que d'obéir à la volonté souveraine qui se prononce dans l'organisation idéale de l'univers. La bonté de Dieu, c'est d'avoir disposé toutes choses, dans l'histoire comme dans la nature, de telle manière que le goût du bien puisse toujours être réveillé dans la créature. Non-seulement Dieu a fait l'homme à son image, mais il lui ouvre une carrière infinie de progrès spirituels. Les phases que le genre humain parcourt, afin de s'élever graduellement au rang de race divine, s'appellent les *religions*, et ont toutes pour centre l'*incarnation*, l'acte par lequel l'infini s'unit au fini, et le divin à l'humain.

C'est à cette théorie si étendue que M. Weisse s'efforce d'ajuster une doctrine assez étroite, celle qui partage tous les hommes en deux classes : les immortels et les mortels, ceux que l'infini remplit de son essence impérissable, et ceux à qui l'infini ne s'est jamais com-

muniqué[1]. Cette doctrine d'inégalité absolue, et présente et future, a-t-elle été empruntée à Chubb? Le déiste anglais avait pensé que la plupart des hommes n'avaient rien à espérer, ni à craindre; que leur vie était trop insignifiante, pour que Dieu daignât leur en demander compte. « Autant vaudrait s'imaginer, s'écrie-t-il, qu'un jour Dieu jugera tous les animaux![2] » Comme Chubb, le philosophe allemand oublie que les hommes, si grande que soit la distance mise entre eux par la culture spéculative ou sociale, sont tous obligés de se rencontrer sur le terrain et devant le tribunal de la loi morale, et de reconnaître pour mesure de la véritable spiritualité celle de la sainteté et du dévouement. M. Weisse oublie de même que, si l'Evangile distingue entre les *élus* et les *appelés*, il déclare cependant que « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. »

Après s'être peu éloigné ici de l'enseignement du maître, M. Weisse s'en sépare davantage sur les articles suivants. Ainsi que son ami, M. Fichte, il adopte le dogme de la Trinité, et soutient qu'un Dieu personnel est forcément un Dieu trinaire. Une personne ne saurait être personne, qu'autant que d'autres personnes de même nature se trouvent en face d'elle. C'est là ce qu'il nomme le point de vue *téléologique*, qu'il distingue de deux autres sphères, dont l'une est qualifiée d'ontologique, et l'autre de cosmologique. Dans la sphère

[1] Voyez la *Doctrine secrète de l'immortalité individuelle*, 1834. Comp. ci-dessus, T. II, p. 302.

[2] Chubb, *Posthumous Works*, T. I, p. 326, 395, 400.

ontologique, les notions mêmes du vrai, du beau et du bien conduisent au panthéisme. Dieu y constitue premièrement l'idée du bien, celle du génie créateur de la nature, s'annonçant par un triple amour, l'amour platonique, l'amitié et l'attraction des sexes. Par cela seul qu'il est le principe générateur et formateur du monde, Dieu possède la beauté parfaite au degré souverain, et la dispense de toutes parts. Il est enfin l'idée de vérité, en ce qu'il conçoit et produit hors de lui les notions des êtres particuliers. Dans la sphère *cosmologique*, qui est celle du déisme, Dieu apparaît distinct de l'univers et tout à fait individuel : son idée s'isole, pour se concentrer dans l'unité de cette nature qui constitue la substance commune du vrai et du beau. Lorsque Dieu s'offre, non comme une personne unique, mais comme trois personnes, il se présente sous un aspect téléologique, aspect seul complet et suprême. Ainsi, le vrai Dieu n'est pas, comme le croit le panthéisme, l'ensemble des créatures sorties de la substance divine; ni, selon le déisme, l'action matériellement créatrice : il est esprit, l'esprit divin, planant en liberté au-dessus de la création, laquelle tout à la fois est et n'est pas son ouvrage. C'est l'esprit qui embrasse toutes choses, en même temps qu'il a conscience de lui-même; qui préforme les créatures nouvelles, en même temps qu'il rassemble les créatures existantes dans une sublime unité de connaissance, l'idée divine. Dieu est donc l'être par essence, l'être libre et vivant par excellence.

Ceux qui se proposent de nos jours, après MM. Fichte

et Weisse, d'accorder la rigueur logique, à laquelle la méthode hégélienne avait sacrifié la vérité même, avec l'expérience morale et religieuse, sont en trop grand nombre, pour que nous tentions de les nommer tous. Mentionnons seulement ici, sans faire connaître leurs travaux, MM. Braniss, Maurice Carrière, Chalybæus, C.-Th. Fischer, Frauenstædt, J.-U. Wirth. Peut-être nous sera-t-il donné plus tard d'apprécier à leur juste valeur tant d'essais aussi remarquables par le talent et le savoir, que par l'élévation d'âme et la pureté d'intention. Leurs auteurs appartiennent encore au présent, et il y aurait plus d'un inconvénient à vouloir les soumettre déjà au jugement de l'histoire.

CHAPITRE II.

DISCIPLES MATÉRIALISTES ET PARTICULIÈREMENT M. L. FEUERBACH.

« Ah ! si les hommes avaient fait la religion, ils l'auraient faite bien autrement. » FÉNELON.

« Les absurdités où ils tombent en niant la religion, deviennent plus insupportables que les vérités dont la hauteur les étonne; et pour ne vouloir pas croire des mystères incompréhensibles, ils suivent, l'une après l'autre, d'incompréhensibles erreurs. » BOSSUET.

« Quel avantage espérer d'un échange entre le matérialisme et le panthéisme, c'est-à-dire entre deux négations également absolues, également funestes? » A. VINET.

Le chef de ce parti, trop nombreux encore, est le quatrième de cinq fils diversement distingués, ceux du célèbre criminaliste Anselme de Feuerbach.

M. Louis Feuerbach sut s'attirer l'estime publique dès l'âge de vingt-quatre ans, en 1828, par une dissertation fortement conçue, *De ratione universali ;* mais plus encore, deux ans après, par des *Pensées*, mystiques à la fois et naturalistes, *Sur la mort et l'immortalité*. Dans l'un et l'autre ouvrage, on reconnut, moins un disciple de Hegel qu'un fervent admirateur de Spinosa, un contemplateur ardent à sacrifier l'homme individuel à l'intelligence universelle, le *moi* à la pensée,

qui est tout le monde et n'est personne [1] ; un enthousiaste qui ne connaît et ne désire d'autre bonheur que d'aimer Dieu et de s'anéantir devant lui. Combien ce début fut démenti par la suite ! Espérons que le terme ne répondra pas davantage au milieu de la carrière, et que l'apôtre du matérialisme finira par célébrer l'esprit !

Entre 1830 et 1840, sa réputation ne cessa pas de grandir. Peut-être même ne fut-on pas assez attentif aux qualités qui distinguent ses travaux d'alors, travaux d'histoire et de critique, monographies lumineuses autant qu'érudites, sur Bacon, Spinosa, Leibniz et Bayle. Là Feuerbach suivait de préférence Hegel, croyant les lois du monde identiques avec les lois de la pensée, et considérant la religion comme la connaissance que Dieu acquiert de lui-même dans l'homme. Là cependant perçait aussi le désir de mettre aux prises la religion et la science. Si Feuerbach se sépara de Hegel, ce fut d'abord parce que celui-ci avait voulu concilier le christianisme et la philosophie. Cette alliance semblait au disciple un mensonge insoutenable, une *concordia discors*, une manière d'imiter ce Tycho-Brahé qui avait vainement essayé d'unir Copernic et Ptolémée [2]. Dans l'origine, il est vrai, Feuerbach consentit à respecter la religion, et se contenta de combattre la théologie. Mais insensiblement il les enve-

[1] *Nemo et omnes. — Cogitans nemo sum. — Cogito, ergo* OMNES *sum* HOMINES. (*De ratione universali.*)

[2] *Philos. et christian.*, 1839. — Voyez aussi *Œuvres compl.*, T. V, p. 125 sqq.

loppa dans la même condamnation ; et c'est l'idéalisme hégélien même qui acheva de le soulever contre l'une et l'autre à la fois, contre toutes les formes de spiritualisme. La *Logique* de Hegel, l'*idée absolue*, lui parut un dernier reste de théologie, de néoplatonisme et de gnosticisme, « l'esprit défunt du supranaturalisme, re- « venu une dernière fois en spectre métaphysique [1]. » Comme cette philosophie théologale prétend sauver la religion en l'expliquant, Feuerbach n'hésite plus à joindre toute religion à ce groupe de chimères théologico-métaphysiques, ou plutôt, d'illusions nées de l'égoïsme humain, contre lequel il ne connaît d'autre refuge que les cinq sens [2]. La réalité physique, voilà ce qu'il oppose à ces diverses sortes d'idéalisme et de foi intellectuelle. Après 1840, la rupture est consommée par le livre *De la nature du christianisme.*

Le véhément Feuerbach ne se contente pas du rôle de critique et de destructeur ; il aspire à la gloire de réformateur, de fondateur. Il promet « une philosophie nouvelle qui, pour satisfaire l'humanité future, différera *toto genere* des doctrines du passé. » Après avoir cru renverser successivement toute philosophie idéaliste, toute religion spiritualiste, et particulièrement le christianisme, Feuerbach se met à exhumer, et à vanter comme *Philosophie de l'avenir*, la vieille et déplorable erreur du matérialisme athée. Pour que ce naturalisme contradictoire, qu'il estime neuf parce qu'il

[1] Voyez sa *Critique de la phil. hégélienne* (*Annales* de Halle, 1839) ; ses *Thèses de philos.* (*Anecdota* de Ruge) et sa *Philosophie de l'avenir.*

[2] *Œuvres compl.* T. V, p. 224.

le décore du titre séduisant d'***humanisme***, se propage en Allemagne et y répande un bonheur durable, il requiert une seule condition : « Il faut que le flegme scolastique de la métaphysique allemande s'imprégne fortement des principes sanguins du matérialisme français ! »

A quoi tient l'ascendant exercé par Feuerbach depuis tant d'années ? A la puissance de ses assertions, ou à celle de son talent ? A l'une et à l'autre. Mieux que personne, il a montré le vide de l'abstraction hégélienne, l'incomplet de certaines formes chrétiennes, et le danger que la religion fait courir à l'humanité, en dégénérant en fanatisme ou en superstition. La scolastique, dans tout ordre d'idées, l'empire usurpé par les mots sur les choses, a trouvé en lui un adversaire implacable, qui serait plus formidable encore, si l'indignation ressentie contre les abus ne lui cachait l'usage droit et légitime. Organe décidé d'une réaction vigoureuse, formée par les sciences naturelles contre les études spéculatives, il a su agrandir et fortifier l'attaque, en assignant pour but au mouvement de l'humanité le progrès moral, la justice et l'amour mutuel. Si, grâce à un savoir varié et à une sincère ardeur du bien public, il a captivé les défenseurs des travaux matériels et économiques, il a même gagné quelques moralistes généreux, en soutenant que la religion, étant pure affaire de cœur et de vie, doit se proposer la seule pratique du bien, l'amélioration morale et sociale.

Chose étrange, c'est par ses défauts mêmes qu'il a attiré le plus de partisans. Non que les incohérences

qui abondent dans ses écrits aient échappé à personne ; mais la rapidité de ses esquisses, la vivacité de ses aperçus était une agréable nouveauté, après le pédantisme de tant de docteurs contemporains. L'impétuosité et comme le tourbillonnement de ses idées étaient propres surtout à fasciner la jeunesse. Un lecteur sobre et calme voudrait l'arrêter à tout instant, lui demander des définitions plus précises, des preuves, de l'ensemble, lui signaler tant d'assertions équivoques, tant d'affirmations inexactes, tant de mots qui, bien entendus et pris au sérieux, suffisent pour faire crouler tout le système. Mais combien de gens se laissent persuader d'autant plus aisément, qu'ils voient l'auteur se moquer du reproche d'inconséquence ou d'humeur aventureuse ! Peu m'importe, s'écrie-t-il ; je veux dire à mon aise ce que me dicte le hasard de la fantaisie, c'est-à-dire l'unique source d'inspiration que je connaisse, l'expérience sensible ! Quant à l'ordre logique, à la suite méthodique, Feuerbach y préfère les saillies de l'esprit naturel [1], sorte d'esprit dont il possède une dose inépuisable, et qu'il prodigue dans les détails matériels. Oubliant qu'au jugement de Voltaire même, ***les bons estomacs ne sont pas précisément les bons penseurs***, il concentre la puissance du génie dans l'énergie de la sensibilité physique, dans la vigueur de rendre et de préconiser cette sensibilité sous tous ses aspects [2]. Aussi

[1] Les Allemands appellent cela gracieusement de l'esprit *maternel*, *Mutterwitz*.

[2] Voyez ses *Œuvr. compl.*, T. I, Préface, p. x sqq. — Comp. M. Rosenkranz, *Vie de Hegel*, préface, p. xix sqq.

n'est-on pas surpris de voir cet admirateur de l'antiquité classique heurter sans cesse ce que celle-ci respectait si fort, le goût et le tact littéraire. L'outrage est confondu par lui avec la plaisanterie, la brutalité avec la force, la trivialité avec la simplicité, le bas avec le naturel. Alors même qu'il pense avec originalité, il ne sait pas sentir délicatement. Au contraire, il se plaît à choquer l'instinct des bienséances et de la décence, en assimilant les choses de l'âme à tel objet dégoûtant et ignoble. C'est une sorte de principe qui semble présider à une tactique si méprisante. Feuerbach aspire de toutes manières à nous convaincre que la matière est tout, que l'esprit n'en est qu'une fonction subalterne; qu'avant de penser, l'homme tette, et qu'il n'y a d'autre *à priori* que la faim et la soif. L'impression qu'il fait éprouver est donc mêlée, disparate, et, après tout, des plus pénibles. Au travers d'une profusion d'observations justes et rares, apparaissent des assertions aussi plates que creuses. A côté d'un incroyable aveuglement, qui empêche le philosophe d'apercevoir le néant de ses prétentions, se soutient un fougueux attachement à l'intérêt général, à la cause des bonnes mœurs, et par suite une chaleur franche, à laquelle ne peut résister le plus froid de ses antagonistes. Puis, immédiatement après, voici quelques éclats de cette haine fanatique, si bien caractérisée par Lamennais, en 1821, lorsqu'il parlait de certains apôtres d'impiété, « qu'il ne faut pas tenter de guérir par le raisonnement : il y a un excès de délire qui interdit toute discussion [1]. »

[1] *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, I, p. 52.

Quoi qu'il en soit, l'effort tenté par Feuerbach est à la fois une conséquence extrême de la doctrine de Hegel et une protestation violente contre cette doctrine. Mettant le bien souverain exclusivement dans le mouvement de choses terrestres, dans *le procès immanent*, un hégélien rigoureux ne pouvait conclure autrement que Feuerbach. Ne devait-il pas finir par substituer à l'idée l'instinct physique? L'instinct est la seule puissance possible, pour quiconque n'admet aucune puissance transcendante. De là vient que Feuerbach loue Hegel d'avoir fait prévaloir l'immanence, et qu'il le blâme de n'en avoir pas adopté les conséquences; c'est-à-dire de n'avoir pas proclamé la substance physique l'unique réalité véritable en ce monde. Vous voulez bien conserver l'élément physique, dit-il, comme servant à l'esprit et l'aidant à se manifester. Mais, s'il sert à manifester l'esprit, c'est parce que seul il lui prête quelque réalité. Les choses sensibles ont seules une valeur propre et absolue. Ce qui manque d'existence matérielle n'a point d'existence du tout. *Matière, sensibilité, réalité* sont des mots synonymes. Il y a plus : ce qui est sensible individuellement est seul réel, et ce qui n'a pas d'existence individuelle est un fantôme, une abstraction. La nature, dans une acception générale, n'est rien, sinon une expression faite pour désigner une collection d'individus sensibles. Admettre une loi universelle, en dehors des corps et au-dessus d'eux, c'est se permettre une fiction. Le *moi*, une personne vivante, c'est un corps qui sait qu'il vit. Le corps, c'est un *moi* devenu poreux. Ce qu'on appelle

Dieu est encore une abstraction, un non-être, tout être immatériel étant factice et abstrait, étant nul.

Ainsi, Feuerbach dépasse d'emblée les témérités du *Système de la nature*, lequel avait encore admis l'action des règles géométriques dans le monde physique, et avait considéré la nature comme un tout gouverné par une loi commune. Le chemin qui l'a conduit à ce résultat nous est connu. Si l'homme est le but et la fin du développement total de la nature, l'homme est l'être absolu; et placer à côté de lui un autre être, supérieur à l'homme, c'est ou manquer de courage, ou déraisonner : voilà la principale objection de Feuerbach, et l'argument qui le jette dans un réalisme cent fois plus exclusif que l'idéalisme hégélien.

A quelques égards, ce réalisme n'est autre chose que le contre-pied du système qu'il prétend remplacer. Comme celui-ci avait voulu établir que tout est intellectuel et divin, ainsi Feuerbach s'applique à prouver que tout est naturel et matériel. L'un avait tout réduit à la dialectique et à la théologie, l'autre ramène tout à la physique et à l'anthropologie. Mais de même que l'un n'avait pas réussi à supprimer l'élément pratique et moral, de même l'autre ne parvient pas à détruire l'élément spirituel et divin. Toute l'habileté de Feuerbach aboutit seulement à renouveler un raisonnement aussi faible que banal : parce que la réalité matérielle est incontestable, elle est l'unique réalité possible; et parce que la réalité spirituelle n'est pas *palpable* [1], loin d'être supérieure et nécessaire à la réalité matérielle, elle est fantastique et nulle, fruit de l'orgueil et de la peur. Les contradictions où s'embarrasse ce nouveau sensualisme, ne contribuent pas à affermir pareille argumentation. Pourquoi songe-t-il à distinguer la sensibilité en *immédiate* et *médiate*, comme d'autres l'avaient distinguée en *grossière* et *subtile?* Une sensation médiate réclame un intermédiaire. Or, de deux choses l'une : cet intermédiaire est sensible, ou il ne l'est pas. S'il est sensible, qu'est-ce qui le différencie de l'élément immédiatement sensible, et par quel moyen l'en discerner ? Serait-ce à l'aide de son contraire ? S'il n'est pas sensible, de quel droit nie-t-on l'esprit ? La sensibilité accompagne sans doute la pensée et la volonté; s'ensuit-il qu'elle n'en diffère qu'en degré ? S'ensuit-il que toutes nos idées viennent des sens, soient des choses sensibles ? Il ne fallait donc pas blâmer Jacobi d'avoir distingué entre les intuitions directes et les intuitions indirectes ; ni Hegel, d'avoir substitué à tout autre mot le mot de notion ou d'idée. A côté des cinq sens, en effet, vous êtes forcé d'admettre d'autres sens; et il n'y a pas moins d'ambiguïté, quand l'expression est *sens*, que quand elle est *idée*. La nature produit tout, dites-vous, et embrasse toutes choses dans une *unité immédiate*. D'où vient pourtant que vous excluez de cette unité, à titre de *contre-nature*, toutes celles des productions de l'esprit humain qui ne peuvent s'accorder avec le sensualisme athée ? Si tout est *nature*, quelque chose peut-il appartenir à une *non-nature*, à une *anti-nature?* [1] La nature elle-même peut-elle

[1] *Handgreiflich.*

[1] *Unnatur*, expression popularisée par le mystique Eschenmayer, qui

suffire à discerner une bonne et une mauvaise nature, une nature inférieure et une nature supérieure? D'où vient enfin que la nature vous paraît tour à tour *douée* et *privée d'esprit* [1]? D'où procède l'élément qui vient se donner ainsi et s'ajouter, ou se refuser à la nature? On le voit, il en est de cette *nature* unique, comme de la *substance* universelle de Spinosa, qui, malgré son absolue simplicité, est tantôt *pensante*, tantôt *étendue*. Mais ce qui néanmoins les sépare, c'est que l'une est incompatible avec les éléments de la vie spirituelle, autant que l'autre affecte d'y mettre le fondement de la vie matérielle même.

A part ces dures contradictions qui désorganisent son système, Feuerbach se dément par tous les hommages qu'il rend involontairement au spiritualisme. Combien de fois il accorde tacitement que la sensation n'est pas l'unique source de la science, et qu'elle ne peut, sans le concours de la raison, procurer de l'évidence. Alors même qu'il réserve aux sens le privilége d'attester seuls la réalité, de dévoiler seuls les secrets de la vie, il admet une sorte de milieu entre le spiritualisme et le matérialisme, puisqu'il fait consister la réalité dans l'union immédiate de la pensée avec la sensation. Les idées ne viennent que des sens, dit-il souvent; mais il ajoute quelquefois que l'homme est l'unique être capable de tirer des pensées d'une impression sensible. Ailleurs il avance que

entend par là toutefois la nature démoniaque. Voyez, ci-dessus, T. II, p. 206.

[1] *Begeistert* et *geistlos*.

l'homme véritable est celui qui a des ***sens formés*** et ***cultivés*** [1], c'est-à-dire dirigés et perfectionnés par l'entendement. Quoiqu'il ne prétende reconnaître pour réels que les objets tangibles et visibles, les *êtres palpables*, il a soin, dans l'intérêt même de son athéisme, d'opposer aux objets matériels, aux faits des *sens*, des objets immatériels, les faits de la *conscience*. Ne va-t-il pas jusqu'à revêtir l'homme de deux attributs nullement physiques, l'*universalité* et la *liberté*, attributs grâce auxquels l'individu embrasse le tout et s'élève à des connaissances spéculatives? C'est à un *sens universel* qu'il fait remonter ce double don; mais ce sens est-il autre chose effectivement que l'esprit?

Toutes ces fluctuations, familières au sensualisme, parce qu'elles y sont inévitables, nous ne les signalons ici, que pour montrer quel degré de confiance mérite une théorie si arbitraire. Feuerbach, toutefois, réclame le titre de *psychologue*, et même ne réclame que ce titre-là [2]. Il ne voit pas qu'il en est de sa psychologie et de son anthropologie, comme de certaines théologies sans Dieu, c'est-à-dire, qu'il y est question de tout, excepté de l'homme véritable et de son âme. Voici le raisonnement que la psychologie, dit-il, l'autorise à opposer au spiritualisme. *Tel entendement, telle nature*. Chaque être fait connaître sa nature par ses sentiments ou ses pensées. Quoi qu'il conçoive et énonce, il n'énonce et ne conçoit jamais que sa propre nature, dont il ne saurait franchir les limites [3].

[1] *Gebildete Sinne*. [2] *Œuvres compl.*, T. V, p. 119 sqq.
[3] *De la nature du christianisme*, p. 11 sq.

Cette maxime, appliquée rigoureusement, conduirait à l'idéalisme subjectif de Fichte, à représenter la nature extérieure comme un reflet de notre nature interne, comme une création de l'homme. Aussi Feuerbach, au risque de se contredire, s'empresse-t-il de restreindre l'axiome, en déclarant qu'il concerne, non pas les objets sensibles, mais les objets intellectuels, les idées et les croyances. Les objets matériels, continue-t-il, peuvent être discernés d'avec la conscience qui les saisit; les objets intellectuels, au contraire, ne sont que la conscience même. L'objet physique est hors de l'homme; un objet spirituel, tel que la religion, est dans l'homme. L'objet spirituel n'est donc autre chose que la nature de l'homme, conçue comme un objet externe, et par l'effet d'une sorte de fiction, comme un objet indépendant de l'homme. La vérité infinie, la Divinité, n'existant pas pour les sens, n'existant que pour la raison, n'existe donc que par la raison; elle est un être de raison. En la concevant, la raison compose cette idée avec des éléments purement rationnels, nullement réels. Dieu n'est donc que la nature interne de l'homme, considérée d'une manière extérieure; il n'est que la nature humaine *objectivée* [1].

Cette déduction ne pèche-t-elle pas contre la logique, autant que contre la psychologie? L'objet matériel n'est-il pas aussi, par un de ses côtés, dans l'homme, dans ses sens et son organisation? S'il se trouve là, aussi bien que l'objet spirituel, pourquoi celui-ci ne se trouverait-il pas de même, par un autre côté, hors de

[1] *De la nature du christianisme*, p. 5 sqq.

l'homme? Sans contredit, l'homme possède l'objet matériel autrement qu'il ne possède l'objet spirituel. Mais cette différence ne saurait empêcher l'objet spirituel d'exister aussi en dehors de l'homme. Tout ce qu'elle prouve, c'est que l'objet spirituel doit exister en dehors de l'homme autrement que n'y existe l'objet matériel. En aucun cas, elle ne peut démontrer que l'objet spirituel manque absolument de valeur réelle, ne soit qu'une hallucination. Feuerbach eût eu raison de dire que l'homme est incapable de rien concevoir, qui soit entièrement étranger à sa nature. Mais ce fait n'infirme point deux autres vérités. D'abord, l'homme reçoit au moins autant qu'il produit. En second lieu, l'homme est en état de s'élever au-dessus de sa nature, d'entrevoir une nature plus haute que la sienne, une nature parfaite. L'esprit humain modifie, d'après les lois de sa constitution, tout ce qu'il voit et connaît; mais peut-on en conclure que tout ce dont il a conscience fasse partie ou soit l'œuvre de sa constitution même? L'homme embrasse l'univers, s'approprie le passé, rayonne sur l'avenir : est-il pour cela l'univers même, le passé et l'avenir? Il s'élève jusqu'à l'idée de Dieu; pour cela Dieu n'est-il que l'homme? A côté du rapport d'affinité, qui unit l'homme à tout ce qui l'entoure et le pénètre, nous voyons agir aussi une loi de distinction et d'opposition. C'est même là une de nos prérogatives, de sentir combien notre nature demeure éloignée des conceptions de notre esprit, et des objets que ces conceptions appellent ou représentent.

On le comprend aisément, Feuerbach éprouve le

besoin d'appuyer par l'histoire une psychologie que Leibniz qualifierait encore de pauvrette, *paupertina*. *Tel homme, tel Dieu* : c'est là sa seconde maxime. Chacun a toujours fait son Dieu à l'image de sa propre nature ; chacun, selon les conditions de son époque, de son pays, de son individualité même, transforme en Divinité la meilleure partie de son être. En un mot, le fond de toute religion, c'est l'anthropomorphisme.

Encore ici, d'un fait à demi exact, Feuerbach tire une conclusion inadmissible. Les conceptions religieuses varient suivant les climats, les temps, les intelligences. Mais cette variabilité de notion et d'expression ne nous autorise pas à les regarder comme l'ouvrage de l'homme seul, ni surtout comme dépourvues de valeur intrinsèque et de portée universelle. L'idée de Dieu, à cet égard, subit les conditions de toute autre idée. En surgissant, en se réfléchissant dans tel entendement, elle se modifie d'après la constitution particulière de cet entendement, sans être pour cela son œuvre même, rien que son œuvre.

Le dilemme qui résume la théorie de Feuerbach ressemble donc singulièrement à un sophisme. Si la religion, dit-il, se compose d'autres éléments que ceux de la nature humaine, elle n'existe point, elle ne signifie rien pour l'homme. Si la religion est formée d'éléments accessibles à l'homme, elle n'existe que dans l'homme, elle est une production purement humaine, et par conséquent elle n'a pas de portée externe, ni de fondement supérieur.

L'auteur d'un raisonnement si captieux ne pouvait

se contenter de présenter la religion comme un vain ouvrage de l'homme. Il fallait en même temps expliquer pourquoi, malgré l'insuffisance manifeste de son travail, l'homme persiste à se persuader que la cause et l'objet de la religion sont hors de l'homme. Il fallait rendre compte d'une si étrange et si éternelle *illusion*.

Elle consiste, dit-il, en ce que l'homme croit adorer une nature supérieure, divine, tandis qu'effectivement il adore sa propre nature, la nature humaine. Comme s'il était possible de distinguer entre la nature et la nature, l'homme veut distinguer entre Dieu et l'homme. Le rapport qu'il soutient avec sa nature, il s'imagine qu'il le soutient avec une nature étrangère. La source de cette erreur est cachée dans l'organisation même de l'homme. Nous sommes portés à nous dédoubler, à nous diviser nous-mêmes ; puis, à regarder l'une des moitiés, nées de cette séparation, comme supérieure à la nature humaine. Néanmoins, cette moitié prétendue supérieure n'est rien, si elle n'est la meilleure partie de notre nature même. « Dieu est pour l'homme le Recueil[1] de ses pensées et de ses sentiments les plus élevés, l'*Album* où il inscrit les noms des êtres qui lui sont le plus chers et le plus sacrés. » La religion tient ainsi à une méprise facile, mais déplorable. Non-seulement elle nous égare sur la véritable essence de la Divinité, mais elle nous appauvrit honteusement, en faisant de Dieu tout, et de l'homme rien. Méprise incurable d'ailleurs, et plus humiliante qu'incurable, en ce qu'elle a pour racine les penchants ignobles de

[1] *Collectaneenbuch* (*De la nat. du christ.*, p. 70).

l'homme[1] ! C'est par un amour de soi mal entendu, c'est parce qu'il veut absolument être heureux, affranchi ou sauvé, c'est parce qu'il cède à l'espoir de s'assurer ainsi d'une félicité perpétuelle, que l'homme en impose à l'homme et se donne le change à lui-même. C'est donc, non pas de la raison ni du *cœur*, mais de l'imagination et de l'*âme*[2], c'est-à-dire, des domaines fantastiques et inintelligents de l'égoïsme, que sort et se nourrit cette vaste et profonde illusion. Le dommage causé par cette erreur est d'autant plus grand, qu'elle touche par quelques endroits à une vérité dont elle abuse, à un état légitime, à un besoin sacré, mais que l'homme pieux ne comprend guère, et souvent même n'aperçoit pas.

Quel est ce besoin ? Celui d'aimer les hommes, d'entretenir avec la nature humaine un rapport vivant de sympathie et de dévouement. Afin de soutenir cette thèse, Feuerbach soumet le christianisme même à une analyse des moins impartiales. Cette religion ne serait qu'une application, une interprétation pratique de l'amour que l'homme porte à l'homme. L'apparition et les souffrances du Christ, sa carrière tout entière, c'est le cœur humain, affligé du spectacle des misères humaines et pressé d'y mettre fin, ou de les soulager. Le dogme de la Trinité et celui de la Vierge, du Dieu mère[3], expriment uniquement le lien d'union et de vie

[1] *Schmutzig.*

[2] Feuerbach oppose le *cœur* (*Herz*) à l'*âme* (*Gemüth*), et estime l'un autant qu'il méprise l'autre ; comme s'ils appartenaient à deux sphères entièrement opposées. Voyez *De la phil. et du christ.*, 1839, p. 40 sqq.

[3] Feuerbach croit mieux comprendre la Trinité, en la composant de trois membres de famille : un Dieu père, un Dieu mère et un Dieu fils.

commune qui constitue l'amour. D'autres dogmes représentent ou consacrent d'autres inclinations, d'autres puissances de notre nature. La vertu créatrice du Verbe, la vertu conservatrice de la Providence, sont des manières d'idéaliser les forces qui alimentent notre imagination. Le ciel est un mot destiné à rendre, en l'embellissant infiniment, l'ensemble de nos vœux et de nos espérances ; c'est une sorte d'épanouissement réel des perfections, des félicités, dont nous composons ce grand rêve ayant nom Dieu. Dieu et le monde divin, c'est donc toujours la nature humaine. Le rapport d'identité, que l'homme soutient avec cette nature, il le prend pour un rapport de distinction, pour une dualité. Par le côté de l'*amour*, néanmoins, cette méprise est honorable pour la nature humaine, autant qu'elle est funeste par le côté de la *foi*.

La foi, ainsi opposée à l'amour, consiste uniquement à croire que l'objet de l'amour est autre que la nature humaine. Toutes les abominations qui souillent l'histoire du christianisme viennent de ce que l'homme, poussé par sa fantaisie et son égoïsme, croit devoir aimer autre chose que la nature humaine. Dupe d'un fantôme, il se dépouille en faveur d'une chimère. Il imagine des devoirs envers Dieu, il met ces devoirs au-dessus de ses obligations envers l'homme ; il cherche à faire le bien, non pour le bien, ni pour l'humanité, mais à cause d'un être qu'il ne voit ni ne peut connaître, auquel il se plaît pourtant à obéir. Le croyant pervertit tout, jusqu'à la nature du Christ. Celui-ci, qui n'était que l'*apôtre de l'amour*, est changé par le croyant

en source, en *propriétaire de l'amour*[1]. Autant l'amour, n'acceptant d'autre loi que soi-même, donne la véritable sainteté; autant la foi s'enveloppe des dehors trompeurs de la vertu, d'une hypocrisie universelle. Tant que la nature et l'homme seront immolés à tout ce qui n'est pas naturel, à la *contre-nature*, l'humanité restera mauvaise et malheureuse, superstitieuse et fanatique, sans lumières et sans grandeur. L'entière destruction de la religion, l'athéisme, préparera seul l'avénement de la moralité véritable, le règne de cette bonté qui ne se dévoue qu'en vue du bien en soi...

Au lieu de rechercher d'abord, si l'on peut admettre que l'humanité soit à la fois si parfaite, quand elle est livrée à elle-même, et si imparfaite, lorsqu'elle suit la religion et le christianisme; puis, s'il est possible que l'homme, être simple et un, se compose de deux sortes de facultés si contraires, d'une *raison* qui affirme et d'une *imagination* qui nie, d'un *cœur* qui élève à la vérité et au bien, et d'une *âme* qui précipite dans l'ignorance et dans le mensonge: demandons seulement si les portraits de la religion et du christianisme ont le mérite de la ressemblance. Non; ce sont des charges, des parodies souvent odieuses, d'autant plus perfides qu'elles contrefont habilement plusieurs traits importants, et qu'elles mettent en relief toutes les taches, toutes les difformités. Les artifices du peintre y sont si nombreux, qu'il faut se borner à en indiquer les principaux. Dans quel dessein, par exemple, Feuerbach confond-il le christianisme avec la religion, prise en

[1] *De la nature du christianisme*, p. 365 sqq.

général? Serait-ce pour pouvoir imputer au christianisme les erreurs et les vices des autres cultes? La plus simple équité prescrivait de tenir séparés le christianisme et les religions non-chrétiennes; de distinguer entre le Dieu universel de l'Evangile et le Dieu particulier d'Israël; de discerner enfin, dans le christianisme même, plusieurs phases et plusieurs directions. L'ascétisme monacal, est-ce donc le christianisme primitif? Feuerbach considère la foi du moyen âge comme la seule expression authentique de la religion chrétienne. Ni le christianisme des premiers siècles, ni le protestantisme, ni le gallicanisme, ne lui semblent dignes d'attention. Pour les croyances mêmes du treizième siècle, il en retranche les parties les plus belles et les plus profondes, tous les éléments de mysticité. De quel droit, d'ailleurs, confine-t-il l'essence du christianisme dans la foi, et non dans l'amour? Lui-même il oublie ainsi le titre qu'il a donné au Christ, cet *apôtre de l'amour*. Il ne veut pas se souvenir que l'union chrétienne entre Dieu et l'homme est un principe d'amour; que saint Paul, comme saint Jean, recommande et enflamme l'esprit de charité, l'esprit d'adoption filiale et de liberté spirituelle. L'Evangile sanctionne les liens du mariage et de la famille, et non pas les seules chastetés du célibat. L'Esprit-Saint veut embrasser et pénétrer toute la vie, présente et future, civile aussi bien qu'ecclésiastique. En élevant la nature et en purifiant la société humaine, le christianisme n'éloigne donc pas l'homme de l'homme, et ne mérite pas le reproche de le *déshumaniser*.

Ce mépris de l'histoire, cette partialité déloyale ou aveugle, paraît surtout, lorsque Feuerbach compare le christianisme avec le polythéisme. Au lieu de les apprécier avec la même mesure, devant le même tribunal, il insiste passionnément sur tout ce qui peut nuire à l'un, sur tout ce qui peut honorer l'autre. Les païens, à l'en croire, étaient tous des Platon et des Aristote, des Sophocle et des Pindare; nul d'entre eux n'était égoïste, fanatique ou superstitieux; tous, élèves de la seule *raison*, étaient affranchis de l'empire dégradant de l'*âme*, ou de l'ensorcellement religieux. La chrétienté, on peut l'accorder, possède quelques hommes éminents, mais c'est en dépit du christianisme, et grâce à l'influence de l'humanisme. La véritable supériorité est tellement incompatible avec le christianisme, que toute qualité d'esprit ou de cœur, parmi les chrétiens, est une plante exotique dérobée au paganisme [1].

Au reste, en dénaturant l'histoire, Feuerbach obéit autant à sa fausse manière d'entendre la religion, qu'à son antipathie pour le christianisme. C'est du mariage de l'imagination avec l'égoïsme qu'il fait naître la religion. Double erreur! Si le sentiment religieux emploie l'imagination, pour se représenter Dieu et le monde divin, il n'en est pas l'enfant : il y est antérieur, il en est indépendant. Plus l'homme s'ennoblit et s'élève, plus son culte devient interne et spirituel, c'est-à-dire, plus les notions fantastiques y font place aux convictions essentiellement morales. En second lieu, quoique le *moi* puisse de préférence se rechercher lui-même, en entrant en rapport avec Dieu, il est inexact de dire que l'attachement à Dieu n'est que pur égoïsme. Dans une relation semblable, il y a échange et réciprocité : l'homme ne veut être affectionné et protégé qu'à condition de servir et d'aimer. C'est parce que l'égoïsme domine dans les cultes grossiers, que vous croyez pouvoir affirmer qu'il est l'origine de tout culte. Cependant le propre de la religion, nous l'avons montré plus d'une fois, est précisément de combattre, de détruire l'égoïsme. Singulier égoïsme, celui qui se condamne à tous les genres de privations et de souffrances! Singulier reproche aussi, sous la plume d'un auteur qui voit la nature partout, mais qui n'aperçoit jamais ombre d'égoïsme dans les instincts naturels! L'objection rebattue, que le croyant fait le bien à cause de Dieu, ne prouve rien, sinon que l'agent moral, étant une personne, conçoit forcément le bien sous la forme d'une personne; rien, sinon que l'agent moral, ayant un cœur, a besoin d'aimer le bien souverain sous les traits d'un être souverainement adorable. Supposé enfin que la religion ne soit qu'égoïsme et imagination, comment en expliquerez-vous l'universalité? Se peut-il que tous les hommes soient également entraînés vers une sphère où règnent l'illusion et l'hypocrisie, l'erreur et l'amour-propre? Comment, voilà la maladie organique et héréditaire de l'esprit humain, voilà un malheur que cet esprit causerait à lui-même sans motif, sans but digne de lui! Continuez à taxer la religion d'abus, si tel est votre plaisir; mais permettez-nous d'y voir un de ces

[1] *De la nature du christianisme*, p. 385 sqq.

abus éternels et inévitables, que Vauvenargues qualifie de *lois de la nature humaine*, et qui supposent un législateur distinct de l'être auquel vous les reprochez. Oui, si les doctrines de la philosophie, de celle qui aime la sagesse, ont quelque valeur, c'est à l'opposé de l'égoïsme et de la fantaisie que remonte la religion. Si le spiritualisme a raison de croire que Dieu existe, parce que l'homme ne peut s'empêcher de le concevoir et de l'aimer, ce sont les plus nobles de nos tendances qui aboutissent à la piété. L'impuissance où l'on a toujours été de la détruire, établit enfin le droit souverain de la religion; et ce droit, M. Feuerbach le proclame à sa manière.

En effet, lui-même ne peut se refuser à recommander une sorte de religion, que nous nommerons la mysticité du matérialisme, *materialismum mysticum*. Par une de ces inconséquences qui lui sont si habituelles, il propose à notre adoration, non pas un être matériel et particulier, mais un objet général, et à ce titre, intellectuel. Après avoir longuement soutenu qu'il n'y a de réel que les êtres à la fois physiques et individuels, il nous exhorte à remplacer le *Démon de l'arbitraire*, c'est-à-dire le Dieu des théistes [1], par cette chose collective et abstraite qui s'appelle l'espèce humaine. « Dieu, dit-il, est une personnification de la notion générique de l'homme, la divinité et l'immortalité humaines personnifiées [2]. » Il y a plus : cette nature générale, à bien voir, lui est une essence spirituelle, dont

[1] *Œuvres complètes*, T. V, p. 259.
[2] *De la nature de la religion*, p. 355.

les individus tiennent leur substance et à laquelle ils doivent sacrifier leur individualité. Se prêter, se donner à l'espèce humaine, voilà toute la piété. Quiconque pense aux autres est religieux; quiconque ne pense qu'à soi est impie. La philanthropie est l'unique culte que comporte l'anthropologie. « Estime et aime par« dessus tout, dans les autres aussi bien qu'en toi« même, l'être humain, comme le Sauveur véritable, « comme la source primitive de toute félicité humaine ! « Point de salut hors de l'homme ! L'homme seul est « et doit être notre Dieu, notre juge, notre rédemp« teur [1]. »

En voyant avec quelle énergie Feuerbach appuie sur la dignité de l'homme, on est doublement étonné de la haine d'antichristianisme qui domine dans ses prédications *humanitaires*. N'est-ce pas le christianisme qui a popularisé l'idée d'humanité, la *monanthropie*, sous l'égide du *monothéisme?* Plus de Juif, ni de Grec; plus d'esclave ni d'homme libre, mais tous membres d'une même famille, de la famille d'Adam et de celle du Christ, ce second Adam [2]. Point de différence entre la philanthropie véritable et cet amour du prochain, cette charité universelle, cette fraternité spirituelle, cette égalité devant Dieu, qu'enseigne et fait pratiquer l'Evangile. Mais quelle distance sépare l'humanisme chrétien de l'humanisme matérialiste ! Le premier donne à la famille humaine un père et une patrie invisibles

[1] *Œuvres compl.*, I, p. 246. — *Nat. du christian.*, p. 17, 71, 79 sqq. — *Philos. de l'avenir*, p. 11, 82.
[2] Ep. aux Galates, III, 28; Ep. aux Ephésiens, II, 14 sqq.

et immuables, le second ne lui accorde d'autre origine, ni d'autre avenir, que la nature physique, la mobile poussière du globe.

Une apothéose de l'humanité nous semble donc un hommage rendu indirectement au théisme même : elle proclame à son insu, sous le titre d'humanité, un objet immatériel et transcendant. « Etait-ce la peine de nier la religion naturelle et la religion positive pour inventer une nouvelle religion ? A quoi sert d'avoir supprimé l'absolu, l'idéal, le transcendant, pour venir proposer à notre culte, non pas une chose réelle, palpable, positive, mais un être abstrait, le genre humain, un être indéfini qui jamais ne se réalise, un idéal, un absolu[1] ? » Aussi les sectateurs conséquents de Feuerbach accusent-ils leur maître de manquer à son tour, et de courage d'esprit, et de rigueur scientifique. L'humanité, disent-ils, est une nouvelle idole, empruntée au spiritualisme ; l'individu ne peut adorer que l'individu, c'est-à-dire, soi-même... La conclusion est légitime. Partout où la volonté n'est rien, où la raison même n'est qu'une propriété secondaire de la nature physique, nul principe suprême n'est possible, ni en métaphysique ni en religion ; nulle loi générale, nulle sorte de divinité, ou de nature parfaite et éternelle. Dans la morale de Feuerbach, l'individu connaît-il un autre motif, une autre règle, que le besoin et la faiblesse ? Souffrant et dépendant, il recourt à d'autres individus et se ligue avec eux ; de là l'association, la famille et l'Etat. Ce n'est pas tout : l'amour même, qui

[1] M. Emile Saisset, *Revue des Deux-Mondes*, 15 août 1850.

nous est représenté comme la source et le but de la religion, se réduit en définitive à l'attraction sexuelle. C'est l'inclination de l'homme pour la femme, ou plutôt, du mâle pour la femelle, qui fait sortir l'individu de son isolement naturel. L'organisation morale et sociale, le devoir et le droit, n'ont pas d'autres fondements...

On pourrait douter que tel soit le terme du système qui nous occupe, lorsqu'on rencontre dans les OEuvres de Feuerbach tant de passages d'une couleur si différente. Il est vrai, ce philosophe exalte éloquemment les victoires que remportent sur l'égoïsme individuel l'amour désintéressé, le goût des arts, des lettres, des sciences, cette puissance spirituelle, enfin, qu'alors lui-même oppose à la « force propre de l'individu. » Mais le doute cesse, dès qu'on l'entend proposer, comme unique moyen d'améliorer l'espèce humaine, une simple réforme du régime alimentaire. La nourriture, disait-il en 1850, est le lien qui unit l'âme au corps, le principe qui identifie les deux substances. Le phosphore est la matière qui pense en nous. Plus le cerveau possède ou reçoit de phosphore, plus et mieux il pense[1]. Nourrissez donc l'homme de manière à y augmenter la mesure de phosphore. C'est l'usage des pommes de terre qui a amorti le feu des nations modernes ; remplaçons ce tubercule malfaisant par un

[1] Hegel avait, dans la *Phénoménologie*, jeté ce paradoxe (p. 260) : *l'esprit, c'est un os*. Comme le phosphore domine dans les os, Feuerbach aime mieux dire : *l'esprit, c'est du phosphore*. L'homme est ainsi transformé en ver luisant.

aliment qui électrise les corps, par la purée de pois. Le double progrès de la science et de la société dépend de la multiplication du gaz phosphorique[1]... Si quelque chose peut éclipser des plaisanteries pareilles, c'est le sérieux de quelques disciples, trouvant une application de ces maximes dans le nom même de leur maître, « ce *Porphyre* moderne[2]. »

En quoi Feuerbach prétend-il différer des athées et même des panthéistes du passé? « Ceux-ci, dit-il, n'ont expliqué la religion que par des raisons négatives, telles que la peur et l'ignorance; moi, je l'explique aussi par des causes positives, par la joie, la gratitude, la vénération, l'amour[3]. » Voilà des causes étrangement *positives!* Ce ne sont en effet, selon vous, qu'inspirations de l'égoïsme. Ailleurs, vous alléguez d'autres motifs : tantôt le besoin physique, tantôt une nécessité logique. Le besoin physique fait que l'homme révère comme Dieu l'objet qui le satisfait. Une nécessité logique nous force, d'abord de rassembler tous les individus dans la notion d'espèce, dans une idée générique, dans une unité suprême; puis, d'appeler Dieu cette même unité, qui cependant n'est qu'un mot[4]. Nous dépendons ainsi matériellement et intellectuellement, mais cette dépendance elle-même n'a point de cause; et ce qu'elle nous contraint de vouloir ou de

[1] Voyez, outre les *OEuvres compl.*, T. VIII, plusieurs articles intitulés *Les sciences nat. et la révolution*, dans les *Feuilles pour la conversat. littér.*, 1850. N° 268-271, p. 1082 sqq.

[2] *Feuer-bach* signifie littéralement *ruisseau de feu.*

[3] *De la nature de la relig.*, p. 38.

[4] *Ibidem*, p. 122.

penser, n'a point de valeur réelle, de portée objective : Dieu et le monde transcendant ne sont que des rêves, des illusions *subjectives!*... Quelque dextérité que l'on ait, sera-t-on jamais capable de dissimuler de telles contradictions?

Sera-t-on plus habile à persuader ceux mêmes que l'on propose à notre adoration, les hommes? « Les objets qui touchent immédiatement l'homme doivent seuls m'intéresser et m'occuper[1]. » Cette déclaration serait plus respectable encore, si l'homme auquel on prétend se dévouer n'était dès l'abord mutilé cruellement. Non, l'homme n'écoutera pas longtemps un docteur qui lui tient le langage suivant : « L'instinct physique est l'unique voix, l'unique parole de Dieu, *Verbum Dei*. Le devoir de la science est de rétablir dans tous leurs droits les sens excommuniés par l'idéalisme chrétien; ou de proscrire et de persécuter tout ce qui n'est pas conforme à l'unique précepte de morale : « Que chacun cherche ce qui lui est utile, *suum utile quærere*...[2] » L'homme a pourtant suivi, nous objectera-t-on, de l'autre côté de l'Atlantique, dans la vallée d'Utah, Joseph Smith, le fondateur du mormonisme. Là, toute foi se résume en ces mots : Travaillez et jouissez, soyez riches et ne pensez qu'à satisfaire vos passions! Là règne si généralement la polygamie, qu'un homme ayant une douzaine de femmes est méprisé, comme un célibataire inutile et impuissant. Là, Dieu est défini « un être qui a un corps et des mem-

[1] *OEuvres compl.*, T. V, p. 228.

[2] *Ibidem*, T. V, p. 245, 267.

bres, qui mange, boit, aime et hait. » Là, enfin, la Divinité du spiritualisme est ainsi bafouée :

« Adorez-le, ce Dieu sans membres et sans vie !
« Pour nous, c'est un Dieu mort ; suivez votre folie !
« Adorez le néant ! [1] »

Ce qui a été déjà réalisé dans le nouveau monde, le sera bientôt, ajoute-t-on, dans l'ancien. Ne tenons-nous pas d'excellents germes de ce progrès prochain, dans les efforts tentés par Saint-Simon, Charles Fourrier, Jérémie Bentham, Robert Owen [2] ? Oui, nous avons vu, à plusieurs reprises, essayer « le lourd scandale de l'émancipation de la chair, » comme disait Schelling ; mais, et cela nous suffit, nous avons entendu aussi les plus pauvres d'entre les pauvres reconnaître que le matérialisme athée avait seulement enrichi la langue, et de quelques barbarismes seulement.

Cependant, plus d'un sectateur de M. Feuerbach considère le mormonisme même comme un reste de superstition. Pour ce parti conséquent autant qu'extrême, la philosophie spéculative s'appelle *critique absolue*, c'est-à-dire nihilisme radical ; la philosophie pratique, *individualisme total*, c'est-à-dire égoïsme effréné. Après avoir, avec Feuerbach, reproché à l'Evangile et à l'Eglise d'avoir *célestisé* ou *déshumanisé* le genre humain [3] ;

[1] Voyez un piquant article de M. Phil. Chasles, dans le *Journal des Débats*, 19 octobre 1854.
[2] Voyez M. Ch. Grün, *Le mouvement social en France et en Belgique*, 1845 (en allemand), p. 404 sqq.
[3] *Verhimmelt, entmenscht.*

après nous avoir invités à revenir au paganisme, à l'*humanitarisme* [1], ce groupe n'hésite pas à traiter la *pure humanité* de Feuerbach, et son *amour mystique*, ainsi que lui-même avait traité les puissances idéales de Hegel, comme autant de fantômes abstraits, ou de mots vides de sens. Le sensualiste libéral, M. Feuerbach, pensant que l'homme est Dieu pour l'homme, *Homo homini Deus* [2], leur semble plus éloigné du vrai que Hobbes, le matérialiste despote, voyant dans l'homme naturel une sorte de loup, *Homo homini lupus*. L'amour des hommes, l'*anthropolâtrie*, leur paraît le culte le plus creux, et ne leur présente qu'un seul avantage, celui de préparer, contre son gré, l'époque de l'adoration de soi, l'*autolâtrie* [3]. Cette époque n'est-elle pas inévitable, irrésistible ? Quel homme faut-il suivre et adorer, en réalité ? L'homme collectif, ou l'homme genre. Mais ce sont-là des abstractions. Nous voyons des individus, et non l'espèce. Or, encore une fois, lequel de ces individus doit être obéi et révéré ? Est-ce vous, ou bien vous ? Mais vous n'êtes pas d'accord entre vous ! Dans l'incertitude, je m'en tiens à moi-même, je me considère comme incomparable et *unique* en ce monde, et je sacrifie sans hésiter tout à moi seul. « Achève, avait dit Dieu à Job, achève et fais-le Dieu tout à fait ! »

C'est ainsi que raisonne un disciple devenu fameux, sous le pseudonyme de Max Stirner, dans l'ouvrage in-

[1] *Menschheitthum.*
[2] *OEuvres compl.*, T. V, p. 272.
[3] Voyez la *Revue trimestrielle* de Wigand, 1845. T. III, p. 111 sqq.

titulé ***L'Unique et sa propriété*** [1]. Cet auteur, à plusieurs égards incontestablement habile, n'a pas peine à démontrer à son maître ces trois choses. Premièrement, s'il n'y a de réel que l'individuel, nul n'est autorisé à supposer un être absolu et illimité, tel que l'humanité, car l'individuel est relatif et limité. En second lieu, s'il n'y a de certain que le physique, nul n'est reçu à admettre une qualité inaccessible aux sens, comme l'amour des hommes. Enfin, si l'humanité et l'amour des hommes sont des chimères, des débris de spiritualisme et de mysticité, l'individu ne peut et ne doit aimer que soi-même; de telle manière que chacun est son propre Dieu, ***Quisque sibi Deus***... Quelle sera la propriété de l'individu? Toutes choses, car toutes sont à Dieu, à celui qui a un droit sans mesure au bonheur infini: ***Suum cuique***, ou *Cuique omnia*. En vertu de sa souveraineté, le ***moi*** de chacun peut et doit tout être, tout avoir. Tel est le dernier mot et l'abrégé nécessaire de l'***autolâtrie***.

En présence de cette conclusion, Feuerbach s'est réfugié dans une restriction que l'ami de Babeuf comme de Lalande, le ***Pibrac moderne***, avait établie, après le règne d'Holbach : « Qui répugne à vivre moralement, disait Sylvain Maréchal, ne peut prétendre au privilége de se passer de Dieu. »

« L'homme vertueux, seul, a le droit d'être athée. »

Feuerbach, toujours au risque de se contredire, ad-

[1] *Der Einzige u. sein Eigenthum*, 1843. Comp. M. Feuerbach, *Œuvres compl.*, I, p. 351.

met une ***nature supérieure*** et une ***nature inférieure***, et exige que celle-ci se soumette à celle-là, ou que l'élément ***médiatement sensible*** commande à l'élément ***immédiatement sensible***. Scolastique absurde, qu'un pareil tissu de distinctions subtiles, si l'on en croit, tantôt MM. Moleschott et Vogt, qui parfois ont l'air d'envier le cynisme d'un La Mettrie; tantôt MM. G.-E. Engel, Cuno Fischer, Fr. Harms, Hoppe et Prantl, qui rappellent soit la triste habileté d'Helvétius, soit l'apparente sévérité du ***Système de la nature***, soit même quelques-unes des qualités d'Oken ou de Blasche.

Nous voudrions être dispensé de mentionner le naturalisme d'une secte qui surpasse Feuerbach en violence, sans l'égaler souvent par le talent. Mais, si nous la passions tout à fait sous silence, elle nous accuserait d'avoir peur. Esquissons-en les traits principaux, après avoir rappelé qu'ils composent, non une conséquence normale et légitime, mais une monstrueuse excroissance, de la pensée allemande; et comme une justification moderne de ce mot dont « l'ironie, dit Lamennais, glace l'âme d'un effroi surnaturel : ***Voilà qu'Adam est devenu comme l'un de nous!*** »

On connaît l'antique hypothèse, dont part cette nombreuse école : ***la matière est éternelle***. Point d'autre réalité, d'autre infinité, d'autre divinité ! Ses mélanges et ses variations, ses transmutations ***circulaires*** constituent ou produisent toutes choses. L'esprit humain résulte de la manière dont les éléments du corps sont combinés. L'identité de la conscience est un écho de l'unité du corps. Le cerveau est l'endroit où cette

unité se concentre et se prononce. La conscience est donc la représentation que le cerveau a du cerveau; et distinguer l'âme du cerveau, c'est distinguer le cerveau de lui-même [1]. Toutes nos idées, nos inclinations, nos résolutions viennent, d'une part, des impressions sensibles, source primitive de toute connaissance; d'autre part, de notre organisation, dont le caractère spécial forme ce que l'on a nommé jusqu'ici la *nature morale*. La liberté, cette faculté qu'aurait la volonté de se déterminer par elle-même, est une illusion, causée par une psychologie inintelligente, mais propagée par une religion trompeuse et cruelle, puisqu'elle livre l'homme à une discorde intérieure. Ouvrage de la nature, l'homme ne doit écouter, en morale, aucune autre voix que celle de la nature. Lorsque, refusant de l'écouter, il commet ce qu'on appelle des crimes, il prouve qu'il est malade. En ce cas, il faut lui donner des soins physiques et le guérir; puis, le rendre à la société et à la nature.

Voilà tout le *credo* du plus récent *anthropologisme*. S'il a néanmoins fait tant de conquêtes, c'est que ses chefs ont réussi à persuader au public qu'il était l'unique philosophie compatible avec les sciences à la mode, les sciences naturelles. Mais, par bonheur, il s'est aussi trouvé, parmi nos contemporains, des physiciens excellents, qui ont osé démentir cette assertion, au nom même des études physiques. La nature matérielle, répliquent les C.-Ph. Fischer, les François Hoffmann et les Perty, nous apprend elle-même que les

[1] Comparez, ci-dessus, T. I, p. 198 sqq.

propriétés perçues par les sens dépendent de l'excitation de notre organisme, qu'elles ne renferment pas l'essence des choses extérieures, qu'ainsi la connaissance de ces propriétés appartient à une autre sphère que la sphère des sens. Elle nous apprend de même que la matière est seulement un phénomène, un mode ou moyen servant à manifester tels états, tels rapports de forces insaisissables, ou d'êtres immatériels. Elle enseigne à sa façon que l'observation physique exige absolument, du côté de l'observateur, des dispositions spéciales, des attentions, des intentions, des talents et des vues, toutes choses qui dérivent d'une puissance étrangère à la vie purement physique. Elle déclare donc que ce nouvel épicurisme est une hypothèse superficielle. Il croit éluder les difficultés du premier problème de la connaissance humaine, en se contentant d'apparences grossières, à peine suffisantes pour contenter la curiosité d'un charbonnier. Quant à ses affirmations, plus frivoles encore, sur l'organisation toute corporelle et la destination tout égoïste de l'homme, elles sont amplement démenties par la philosophie même dont nos matérialistes se portent les continuateurs et les interprètes autorisés. Kant et Fichte n'ont-ils pas expulsé le sensualisme du domaine de la morale? Schelling et Hegel ne l'ont-ils pas banni de l'empire des sciences spéculatives? Hegel, sans doute, eut le tort de faire dissoudre la morale dans la logique, mais du moins voulut-il y absorber aussi la physique; tandis que ses faux partisans sacrifient à la physique et la morale, et la logique. Tous les idéa-

listes d'Allemagne ont fait voir, à l'aide de la physique même, que la nature obéit à l'esprit, qu'elle suit une législation absolument sage, l'ordre établi par une parfaite intelligence. « *L'éternité de la matière et la toute-puissance de ses transmutations* [1], » loin d'expliquer la constitution d'un esprit, ne suffisent pas même pour rendre compte de la formation d'une plante, ou d'un cristal. Ces mots gigantesques sont, en physique, des fictions stériles; en métaphysique, en morale et en théologie, ce sont des rêves exorbitants et contradictoires, aussi funestes que monstrueux [2].

Cependant, ce n'est pas seulement comme matérialiste, c'est aussi comme antichrétien, que Feuerbach fut dépassé de divers côtés. Sous cet aspect, il tient une sorte de milieu entre David Strauss ou Bruno Bauer, et l'érudit Daumer.

Personne n'ignore que, fidèle encore à Hegel, le docteur Strauss considérait le christianisme comme une phase nécessaire de l'histoire humaine, comme un progrès marqué sur le judaïsme et le paganisme, comme une forme inférieure à la philosophie moderne, mais constamment utile à ceux qui ne peuvent atteindre à la philosophie. « Que le christianisme et la philosophie, disait-il, suivent en paix chacun leur chemin, et ne songent pas à s'inquiéter l'un l'autre [3]! »

[1] *Die Allgewalt des Stoffwechsels.*

[2] Voyez M. C.-Ph. Fischer, d'Erlangen, *La fausseté du sensualisme et du matérialisme*, 1853; — M. François Hoffmann, Introduction aux Œuvres complètes de Fr. Baader, T. III, 1852; — M. Perty, de Berne, *Ce que signifie l'Anthropologie pour les sciences naturelles et pour la philosophie*, 1853.

[3] *Dogm. chrét.*, 1840, I, p. 356.

D'après Feuerbach, le christianisme, comparé au paganisme, n'est pas un progrès : ce sont deux directions différentes d'un même égarement. Le paganisme est coupable d'immoler l'individu à l'espèce; le christianisme, d'immoler l'espèce à l'individu. Chez les païens, l'imagination, sans nul souci des besoins du cœur, s'abîme dans les joies et les splendeurs terrestres. Parmi les chrétiens, elle se plaît à s'humilier et à s'abaisser, à porter le joug de l'âme. Elle fait passer pour réalités les fantômes sortis, tantôt d'une âme extravagante et insatiable, tantôt d'un cœur égoïste et malade.

Le procédé dissolvant que Strauss avait mis en œuvre contre le Nouveau Testament, est appliqué par Feuerbach, non-seulement au christianisme, mais à toutes sortes de cultes. L'essence même de la religion lui semble, ce que l'Evangile paraissait à Strauss, une espèce de mythologie. Dieu lui-même, le Dieu des panthéistes comme celui des théistes, est pour Feuerbach ce que le Christ était à Strauss, une construction poétique, un mythe. Le mythe se forme, selon l'auteur de la *Vie de Jésus,* partout où la poésie prête un vêtement historique aux notions qui dominent à une époque donnée. L'idée hébraïque du Messie, qui avait encore cours et crédit dans les premières communautés chrétiennes, devint aisément l'idée ecclésiastique du Christ. Jésus de Nazareth, un jeune rabbin, baptisé comme d'autres rabbins par Jean-Baptiste, avait annoncé sa doctrine avec la ferme conviction qu'il était le Messie prédit, et avait excité la haine du sacerdoce juif, qui le

fit crucifier. Il suffisait donc de transporter à ce docteur innocent les attributs accordés par l'Ancien Testament au futur Libérateur d'Israël ! Néanmoins, en terminant sa *Vie de Jésus*, Strauss s'incline, à la manière de Hegel, devant le Christ. « C'est l'être, dit-il, dont la conscience de soi révéla et réalisa l'unité du divin et de l'humain avec tant d'énergie, qu'elle anéantit tous les obstacles opposés à cette unité, dans toute l'étendue de son âme et de sa vie. A cet égard, il est unique et incomparable, dans les annales de l'histoire universelle ; bien que la connaissance religieuse, conquise par lui et alors énoncée pour la première fois, puisse pourtant toujours être purifiée et perfectionnée par la marche progressive de l'esprit humain [1]. »

Au jugement de Bruno Bauer [2], M. Strauss errait encore à travers les brouillards d'une très mystique hypothèse sur la tradition chrétienne. Aussi, ce nouveau *critique* ne se contente-t-il plus de croire que le mythe du Messie a été composé par l'imagination des premières communautés chrétiennes. Il veut savoir par qui et comment cette fiction a été répandue ou introduite dans l'Eglise. Saint Marc, dit-il, voilà visiblement l'évangéliste primitif; car c'est celui qui regarde encore comme des faits naturels la conception et la naissance de Jésus. Les autres écrivains du Nouveau Testament, au lieu de se borner à copier saint Marc, l'altérèrent

[1] *Vie de Jésus*, Dissertation finale.

[2] *Critique de l'histoire évangélique selon les auteurs synoptiques et selon saint Jean*, 1841-42. Consultez aussi la *Bibliothèque des libres penseurs allemands au XVIIIe siècle*, publiée par MM. Bruno et Edgard Bauer.

en théologiens, sous l'influence de différentes vues purement dogmatiques. Le Christ est donc l'ouvrage de la fantaisie théologique. La religion, telle qu'elle se dessine généralement dans la Nouvelle Alliance et dans l'Eglise, est une sorte de scission interne de la conscience de soi. Cette scission a pour effet de représenter la nature propre de la conscience personnelle comme une puissance distincte et même opposée. Elle est déplorable, parce qu'elle « suce, avec l'avidité d'un *vampire*, le sang et la sève, les forces et la gloire de l'humanité, la nature comme l'art, la famille comme la nation et l'Etat. » Un *moi* desséché et impuissant, c'est là ce que l'Evangile laisse subsister sur les ruines d'un monde qu'il se vante d'avoir anéanti, du monde vivant et créateur. Le christianisme est inférieur au paganisme, par ses origines mêmes. L'esprit du peuple juif, dont il procède, avait étouffé les beaux-arts, en même temps que la nature. Quant à la personne du Christ, si l'on pouvait la considérer comme un être véritablement historique, il faudrait l'abhorrer de toute son âme ; tant elle est contraire aux sentiments naturels et universels de l'humanité !...

S'il s'intéresse faiblement à ce qui tourmente M. Strauss, à la théologie dogmatique, M. Feuerbach s'inquiète moins encore de ce qui préoccupe M. Bruno Bauer, de l'histoire évangélique [1]. Il n'attaque le christianisme que comme le plus bel exemplaire de ce grand rêve, de cette grande déception, qui s'appelle religion. Non-seulement le Christ, tel que les évangélistes

[1] Voyez *De la nature du christianisme*, préface.

le dépeignent, lui paraît mériter le titre d'*apôtre de l'amour ;* mais, à ses yeux, le christianisme n'est devenu une source de crimes et de douleurs atroces, que pour avoir abandonné la voie que Jésus avait suivie ou tracée, pour avoir substitué la *foi* à l'*amour*, et remplacé la charité, la liberté, l'humanité, par un dogme, par un code, par une Eglise.

Il est plusieurs articles sur lesquels M. Feuerbach s'égare aussi beaucoup moins que le savant et intempérant M. Daumer. Par ses curieux travaux d'histoire et d'archéologie, sur le *Culte de Moloch chez les anciens Hébreux*, sur les *Mystères de l'antiquité chrétienne*, celui-ci plaide doctement et obstinément pour l'antichristianisme de Feuerbach. Il exige à son tour que nous options entre le titre avilissant de *chrétien* et l'honorable caractère d'*homme;* que nous fassions *la volonté de l'homme*, et non celle de Dieu ; mais il n'indique pas avec plus de précision de quel *homme* il s'agit, et en quoi la volonté divine diffère de la volonté de l'homme véritablement humain, de l'homme spirituel. Le principal tort du christianisme, suivant Daumer, c'est son goût décidé pour la spiritualité : l'Evangile s'acharne à combattre l'être naturel et réel des choses, la matière et la chair, comme si cet être était le mal et le péché, le diable même. Le christianisme a remplacé la réalité par un monde imaginaire, qu'il donne pour idéal, mais qui est un monde hérissé de sombres abstractions, ou peuplé de fictions antipathiques à notre nature primitive. Au reste, cette négation, à la fois creuse et despotique, cette cause détestable de toutes

les horreurs qui souillent l'histoire de la chrétienté, est bien plus ancienne que la prédication de l'Evangile. Parmi les tribus phéniciennes, elle s'appelait le culte de Moloch. Ce culte de sacrifices vivants était la religion originelle des Hébreux. Le terrible Jéhova se plaisait à brûler et à consommer. En offrant des holocaustes humains, les Juifs adoraient une divinité indigène, et non une idole étrangère. Grâce aux influences civilisatrices de l'*humanisme*, cette idolâtrie sauvage fut insensiblement adoucie, même dans la dure Palestine. Là, cependant, survécut une secte aveuglément attachée à l'antique barbarie. Elle triompha fortuitement, par l'incompréhensible ascendant de Jésus. Peu à peu elle réussit, tantôt à miner, tantôt à chasser la culture grecque ; partout à établir une théocratie oppressive, mystique et sanguinaire, aussi astucieuse qu'implacable, une tyrannie d'esprit qu'expriment tour à tour l'Inquisition, avec ses tortures et ses *auto-da-fé*, et l'Ordre de Jésus, avec ses artifices corrupteurs...

C'est un si bizarre mélange de faits et de fictions, un tel amas d'exagérations, de contradictions et de paradoxes passionnés, que M. Daumer nous offre gravement comme une histoire *critique*. Dans un plus récent ouvrage, *La Religion du nouvel âge du monde* [1], il s'efforce de se contenir, sans changer le fond de ses théories. Il y soutient encore que tout le christianisme se réduit à ceci : exiger que l'homme se sacrifie à Dieu, et lui livre tout ce qu'il aime, la nature et la vie, le monde et l'humanité. Si cette religion, malgré tant

[1] *Religion des neuen Weltalters*, 1850, 2 volumes.

d'impostures, se perpétue à travers les siècles, c'est uniquement parce qu'elle a l'odieux secret de faire durer les maladies internes de l'homme, ses passions les plus aigres et les plus noires[1]... L'espèce humaine n'est donc pas ce que vous disiez, naturellement belle et pure. Ou serait-elle moins imparfaite dans les contrées que le christianisme n'a pas encore perverties? Cette foi surannée serait singulièrement énergique, si elle eût été capable d'étouffer à tel point tous les fruits spontanés de la nature humaine, les plus beaux fruits de l'humanisme. Qui lui prêterait une puissance si étendue, si excessive? Pourquoi trouve-t-elle toujours de nouveaux auxiliaires, dans la science laïque même? N'y aurait-il pas enfin quelques affinités entre le christianisme et les éléments les plus solides de la culture classique? Par la manière dont il résout, ou plutôt écarte ces simples questions, Daumer montre qu'il aime, soit à défigurer l'histoire, soit à ignorer la nature humaine.

Peut-être avons-nous cependant tort de compter M. Daumer parmi les athées du jour. Personne ne repousse plus hautement l'irréligion d'un Feuerbach. Son ambition se borne à remplacer le théisme chrétien par un *théisme naturel*. J'ai foi, dit-il, dans un être souverain, qui ordonne tout, qui aime tous, et que proclament les beautés et l'habile organisation du monde. Les traces de la suprême sagesse étant moins visibles dans les événements de l'histoire humaine que dans les phénomènes de la nature physique, c'est surtout

[1] *Religion du nouvel âge du monde*, T. I, p. 108 sqq.

au dehors qu'il faut chercher Dieu. De là une affirmation, que la logique doit qualifier de paralogisme, sinon de sophisme : « Dieu, c'est la nature même, rien que la nature[1]. » A la vérité, continue Daumer, le Dieu-Nature n'est pas cette force sans nom, qui agit sans intelligence, qui arrive uniquement par l'homme à la conscience de soi. Non, c'est une conscience primitive, une intelligence qui sait qu'elle crée[2]... C'est beaucoup dire, c'est trop dire, si l'on songe que l'auteur soutient ensuite que la nature crée avec conscience dans les moindres fonctions, les moindres détails de l'univers. La conscience, ainsi comprise, n'est plus ce qu'elle signifie pour les théistes et pour l'humanité. Aussi avons-nous peine à croire que Daumer laisse à ce mot son acception propre. Toujours est-il, qu'après avoir refusé de distinguer entre une Nature infinie et une Nature finie, et avoir prétendu expliquer toutes les combinaisons organiques par une force divine, douée de conscience et immédiatement inhérente à l'organisme même, il s'abstient de rendre compte des faits qui certes s'accomplissent sans conscience. Il ne voit pas que, si la nature agit partout avec une égale conscience, elle n'a véritablement conscience nulle part, et n'est alors qu'une sagesse qui s'ignore, qu'un art aveugle. Cette conclusion, toutefois, Daumer la répudie avec indignation : une Nature pareille, s'écrie-t-il, ne saurait devenir l'objet d'une *religion nouvelle!* C'est parce que nous souscrivons à cette déclaration,

[1] *Religion du nouvel âge du monde*, II, p. 106 sq.
[2] *Ibidem*, II, p. 48 sqq., 108 sqq.

que nous réclamons à notre tour contre l'identité qui, selon le prétendu théiste de 1850, existe entre Dieu et la Nature.

En dépit de tous ces écarts et de ces faux raisonnements, l'essai tenté par M. Daumer nous semble un indice heureux. N'atteste-t-il pas que l'athéisme n'est plus goûté, même des plus habiles sectateurs de M. Feuerbach ? D'autres noms, au surplus, serviraient à constater le même symptôme. Chaque jour voit croître le nombre des écrivains qui du moins cherchent à rendre le matérialisme moins violent, moins destructif, ou qui vont même jusqu'à défendre la religion méconnue et outragée.

Une des plus remarquables d'entre ces tentatives, trop timides encore, est due au plus ingénieux des anciens rédacteurs des *Annales allemandes* [1], si fin connaisseur de l'antiquité classique et des beaux-arts, M. Arnold Ruge [2]. Loin de travailler à extirper aussi la religion, à force de la représenter comme une forme de l'égoïsme ou comme la source de la bassesse, Ruge la proclame une sphère indestructible, essentielle à la vie humaine, née du sublime besoin de s'élever au-dessus de tout égoïsme, fille enfin du divin enthousiasme pour l'idée universelle. Quoiqu'il lui refuse, avec Feuerbach, un but spécial et un objet surhumain, quoiqu'il y voie seulement un instrument pour réali-

[1] D'abord *Annales de Halle*, puis *Annales allemandes*, cette Revue eut pour principaux rédacteurs, outre Théod. Echtermeyer et Arn. Ruge, ses fondateurs, Strauss, B. Bauer, Feuerbach, Stahr, Nauwerck et Fr. Théod. Vischer, l'auteur du meilleur traité moderne d'*Esthétique*.

[2] Voyez ses *Œuvres complètes*, 1847, 7 volumes.

ser l'idéal de la vie, un moyen de perfectionner encore les beaux-arts et d'ennoblir l'existence humaine, il la déclare pourtant l'effet du mouvement le plus généreux de notre âme vers l'idéal.

Dans un esprit analogue, l'auteur d'une *Politique nouvelle*, M. Frœbel, regarde la religion comme le rapport le plus élevé que l'homme puisse soutenir avec l'idéal le plus universel [1]. Il fait un pas de plus, en demandant l'institution d'un dogme et d'un culte, d'une Eglise complète, propre à changer nos instincts naturellement religieux en une source permanente d'amour et d'enthousiasme. L'éloquence de l'enseignement, celle des arts plastiques, la poésie, la peinture, la musique, tout doit être mis au service de l'*idéal religieux* [2]. Cet idéal prend ainsi le rang que l'espèce humaine tenait chez Feuerbach. Il devient même un principe supérieur à l'humanité, un principe primitif et indépendant, un de ces principes que Feuerbach avait qualifiés de songes ou d'abstractions.

Un autre adhérent de l'humanisme, M. A. Biedermann, tâche de sauver la religion, en démontrant qu'elle n'est, ni une notion spéculative, ni un rêve égoïste, mais qu'elle forme une disposition fondamentale, intérieure à la fois et pratique [3]. Elle lui semble constituer une situation invariable, une relation éternelle : l'idée de Dieu change, et doit changer selon les climats et les temps ; mais le besoin religieux même ne

[1] *Politique nouvelle*, I, p. 526-534.

[2] *Ibidem*, II, p. 35, 52.

[3] *Théologie libre*, p. 32, 54.

saurait ni varier, ni passer, ni périr. Comment expliquer la présence universelle de ce besoin insurmontable ?... Nous regrettons de voir reparaître ici (qu'on nous pardonne l'expression) la *manie feuerbachique*. Le principe religieux n'est autre chose, répond M. Biedermann, que le rapport d'un *moi* individuel et fini avec sa nature absolue et infinie. Aussi la religion consiste-t-elle, non pas à connaître Dieu, mais à savoir que l'on est avec lui dans une relation active et intime... Doctrines erronées, d'abord en ce qu'un être intelligent est incapable d'entretenir un rapport, sans vouloir connaître l'objet auquel ce rapport l'unit ; puis, en ce que toute relation pratique suppose un ensemble de notions spéculatives. L'intention qui dirige M. Biedermann est plausible, mais visiblement insuffisante. En confinant la religion dans une action intérieure, dit-il, on la garantit des critiques de l'érudition et des négations philosophiques. Nullement. Si la science était en état d'anéantir les parties théoriques de la religion, croyez-vous qu'elle en respecterait encore les éléments pratiques? Concluez plutôt que ses adversaires ne consentent à tolérer le côté actif de la foi, que parce qu'ils se sentent hors d'état d'en détruire les racines, et pratiques et spéculatives.

C'est là ce qu'ont établi, avec talent, avec savoir, parfois avec éloquence, d'anciens disciples de Hegel, ramenés au vrai théisme par les violences mêmes du matérialisme contemporain. MM. Jules Schaller, F.-A. de Schaden et Schwarz discutèrent à fond et mirent en pièces les argumentations impétueuses de

Feuerbach[1]. M. Maurice Carrière, en qui l'on retrouve plusieurs traits propres au pays abandonné par ses aïeux, combattit l'athéisme moins directement, mais avec une sagacité souvent plus originale, dans des *Discours religieux*, semblables à ceux dont Schleiermacher et Frayssinous avaient charmé le commencement de notre siècle. Mais les coups les plus fréquents et les plus vigoureux furent portés à l'ennemi commun par les rédacteurs si variés d'une Revue, déjà mentionnée avec autant de gratitude que d'estime, à laquelle président MM. Fichte, Ulrici, Weisse et Wirth, les *Annales de philosophie et de théologie spéculative*[2]. Une croyance, en possession d'un organe si solide et si énergique, aurait tort de redouter le triomphe de l'erreur et du sophisme. Il n'est pas au pouvoir de l'erreur de changer réellement la nature de l'homme, ou, comme dit Géronte, de placer le cœur du côté droit et le foie du côté gauche. Il n'est pas donné au sophisme de nous aveugler pour toujours sur la nature même des choses, sous prétexte de nous transporter dans les tabernacles paisibles de l'humanité à venir. Que les représentants de cette opinion, de plus en plus respectée, redoutent moins encore une réforme sociale assortie à de si désastreuses théories! Pareille réforme sera inexécutable, tant qu'il sera vrai que la liberté ne peut subsister sans l'appui et le contre-poids de la piété. Quiconque pré-

[1] Voyez l'*Exposé critique de la phil. de L. Feuerbach*, par Jules Schaller, 1847 ; — *Lettre à M. le Dr L. Feuerbach*, par F.-A. de Schaden, 1848 ; — *La nature de la religion*, par M. Schwarz, 1847. T. II.

[2] Voyez spécialement l'article consacré par M. Fichte au livre de M. Feuerbach sur le *Christianisme*, 1842, p. 115 sqq. (T. IX, I.)

tend affranchir les hommes par l'athéisme entreprend une œuvre semblable aux innovations de Joseph II[1]. « *Il fait toujours le second pas avant le premier,* » disait de ce prince le grand Frédéric.

Quant au dédain avec lequel les Gargantua du panthéisme, ou les Pantagruel de l'athéisme, affectent d'accueillir les objections et les réflexions provoquées par leur *mégalanthropogénésie* morale et politique, vous vous en consolerez par les paroles de l'écrivain qui a le mieux peint la nécessité de la religion pour un peuple libre, dans une contrée où règne le principe d'égalité, dans cette civilisation des Etats-Unis d'Amérique, si différente, il est vrai, de la société tant vantée des Mormons. « Il y a bien des choses qui me blessent dans les matérialistes, dit M. Alexis de Tocqueville[2]. Leurs doctrines me paraissent pernicieuses, et leur orgueil me révolte. Si leur système pouvait être de quelque utilité à l'homme, il semble que ce serait en lui donnant une modeste idée de lui-même. Mais ils ne font point voir qu'il en soit ainsi; et, quand ils croient avoir suffisamment établi qu'ils ne sont que des brutes, ils se montrent aussi fiers que s'ils avaient démontré qu'ils étaient des dieux. »

[1] Voyez l'ouvrage de M. Ch. Grün, *Le mouvement social en Belgique et en France*, 1845.

[2] *De la démocratie aux Etats-Unis d'Amérique*, T. III, p. 293.

CHAPITRE III.

ADVERSAIRES DE HEGEL : HERBART ET SCHOPENHAUER.

« En métaphysique et en psychologie, Herbart essaye de tout expliquer par un principe de mécanique; et ailleurs il veut cependant déduire de la notion de but la foi dans la Providence... Contradiction qu'il ne lève pas et qui lui interdit d'apercevoir Dieu dans l'univers. »

M. TRENDELENBURG.

« L'idéalisme de Schopenhauer est sceptique et empirique, car il nie la raison directement et absolument... Son aperçu dominant, c'est qu'un principe de volonté agit en toutes choses, dans les plus basses comme dans les plus hautes. »

M. E.-H. FICHTE.

Quoique combattu par ses disciples matérialistes avec une animosité singulière, Hegel rencontrait ailleurs des antagonistes plus redoutables. Nous avons déjà écouté, comme tels, Schelling et Schleiermacher, Eschenmayer et Krause, Baader et J.-J. Wagner. D'autres noms devraient être cités à présent. Nous rappellerons premièrement celui qui eut la gloire d'élever une école considérable, à côté même de Schelling et de Hegel, et qui s'intitulait le dernier sectateur fidèle de Kant, mais un sectateur venu vingt-cinq ans après son maître, « un kantien de 1829. » Herbart est le chef d'une école, plus nombreuse que bien connue, dont Leipzig est la principale résidence.

Si l'on consulte son savant biographe[1], Jean-Frédéric Herbart, né à Oldenbourg le 4 mai 1776, s'était familiarisé dès l'enfance, par la lecture autant que par l'instruction religieuse, avec les doctrines de Leibniz, comme avec celles de Kant. Il se rendit à Iéna l'année même où Fichte commençait d'y enseigner. Ses progrès rapides, il les attribua plus à l'influence exercée sur lui par la conversation journalière de ce professeur, qu'au concours actif prêté à une société littéraire que les étudiants avaient formée entre eux. Longtemps après s'être hostilement séparé de Fichte, il reconnut publiquement les obligations qu'il lui avait eues. Herbart n'avait que vingt ans, lorsqu'il osa discuter les premiers ouvrages de Schelling. Ce début n'intéresse aujourd'hui que comme témoignage d'une antipathie précoce pour l'idéalisme. Peut-être cette antipathie fut-elle cause aussi de l'ardeur, avec laquelle il se détourna bientôt de la spéculation allemande et s'adonna à la philosophie grecque. Par une sorte de contradiction, toutefois, il cultiva les mathématiques avec non moins de ferveur. L'occasion de cet engouement lui fut offerte par la position qu'il venait d'accepter en Suisse. En 1797, il y était devenu le précepteur d'élèves qui avaient surtout besoin de ce genre de connaissances. Tandis qu'il se plongeait dans l'algèbre et la géométrie, il revenait sans cesse aux problèmes soulevés par Fichte ; et insensiblement l'idée du *moi* fut mise en rapport immédiat avec les éléments des sciences exactes. Les choses de l'âme prirent dans son esprit la forme de quantités, de grandeurs mathématiques.

[1] M. Hartenstein, en tête des *Opuscules philos.* de Herbart.

Après être revenu dans le Nord, en 1800, Herbart passa quelque temps à la campagne, aux portes de Brême, chez un intime ami, et semblait absorbé par des travaux sur l'éducation. Il les publia dès 1802, époque où il s'établit à Gœttingue, qui lui avait accordé le droit d'enseigner. Sa dissertation inaugurale annonçait déjà un système complet, dont la partie faible était encore la spéculation. Aussi l'auteur s'appliqua-t-il à celle-ci de préférence, et fit paraître en 1808 ses ***Problèmes principaux de la métaphysique.*** Ce livre lui fit ouvrir la chaire de Kant. Les vingt-quatre années passées à Kœnigsberg, il les partageait entre ses leçons de philosophie, et les soins qu'il donnait à un ***Séminaire de pédagogie***, son utile création. Ses écrits les plus importants furent aussi composés à Kœnigsberg : ce sont l'***Introduction à la philosophie***, la ***Psychologie***, la ***Métaphysique générale.*** Il eût désiré succéder à Hegel dans Berlin, mais il dut se contenter de recueillir l'héritage de l'***Aenésidème moderne***, G.-E. Schulze. C'est en 1833 qu'il revint à Gœttingue, pour y rencontrer de vives sympathies et sans laisser de longs regrets à Kœnigsberg, où M. Rosenkranz le remplaça[1]. Une apoplexie foudroyante, en l'éteignant le 14 août 1841, enleva trop tôt, non-seulement un penseur d'une perspicacité rare, d'une concision originale, d'une science étendue, forte, féconde en aperçus profonds, mais un

[1] Voyez l'écrit de M. C. Thomas : *Kant, Herbart et le professeur Rosenkranz*, 1840.

homme remarquable par la droiture du caractère et l'élévation des sentiments. L'énergie de sa volonté s'était révélée par une confiance inébranlable, opposée durant vingt-cinq ans à l'indifférence du public. Ce n'est que vers 1830 qu'il avait fixé l'attention générale. Après sa mort, ses partisans imitèrent ceux de Hegel, en réunissant ses OEuvres, consacrées à plus de cinquante sujets divers. M. Hartenstein et M. Drobisch ont rendu service au *herbartianisme*, en en transportant la pépinière de Gœttingue à Leipzig. Si justement estimé comme mathématicien, M. Drobisch nous intéresse spécialement, pour avoir complété le système, en y ajoutant une théologie. Lorsque son esprit sévère eut considéré ce système, non plus comme une hypothèse ingénieuse, mais comme la vérité même, MM. Bobrik, Exner, Griepenkerl, Kern, Lotze, Rëer, Strümpell, Taute, C. Thomas, Th. Waitz, Wittstein, A.-R. Zimmermann, le professèrent avec encore plus d'élan ou plus de dévouement. L'influence exercée par eux sur grand nombre d'autres penseurs serait facile à signaler; elle franchit même, par plusieurs côtés, les limites de l'Allemagne.

Comme critique et polémiste, Herbart mérite une place des plus éminentes. La plupart de ses ouvrages n'ont d'autre but immédiat, que de combattre « la philosophie à la mode. » Schelling lui déplaît, pour le moins, autant que Hegel : l'*intuition intellectuelle*, qui lui semble une *folie*, une *hallucination* [1], ne conduit qu'à l'absurde, en établissant que la science doit créer la

[1] *Psychologie*, I, p. 117.

nature, son objet; et la *conciliation ou réduction des contraires* est diamétralement opposée à la logique, laquelle exige que l'on *évite* la contradiction, et non qu'on s'applique à la former et à la résoudre. A l'une et à l'autre méthode, Herbart préfère le procédé des *relations*. Ce procédé, qui varie selon les matières à traiter, consiste à réunir toutes les observations relatives à un ordre d'idées, puis à rechercher les pensées nécessaires pour accroître et corriger cet ordre, pour l'éclaircir et l'expliquer, pour l'*élaborer* en tous sens. Il s'appelle méthode des *relations*, parce que, pour compléter une notion, il s'enquiert de ses relations avec toutes les pensées, sans lesquelles nous ne pouvons la concevoir que sous peine de nous contredire [1]. La première loi de cette méthode se formule ainsi : regardez comme multiple et varié ce que vous ne pouvez considérer comme simple et un, mais ce qu'en même temps vous ne pouvez vous empêcher de concevoir.

Ainsi l'expérience, interne et externe, devient heureusement pour Herbart la principale source de la connaissance. C'est elle qui fournit ces notions positives, que le raisonnement interprète et rectifie. Les notions expérimentales, les *données*, sont « imposées, inévitables, issues de faits nécessaires ou de pensées involontaires. » Directes et irrésistibles, elles sont indubitables; et hors d'elles, la philosophie n'a point de fondement certain. Parmi ces données immédiates se trouvent d'abord les simples *sensations*, ou propriétés

[1] Voyez Herbart, *Introduct. à la philos.* (éd. III), p. 1, 7, 20, 59, 152, 227. — *Psychologie*, I, p. 26, 141.

des choses; puis, les *formes* des données, le temps et l'espace; enfin, l'association de plusieurs propriétés constituant l'unité d'un être. Le caractère irrécusable de ces faits rend irrécusables aussi les notions qui en découlent directement. Mais ce sont là des éléments primitifs antérieurs à la méditation, des éléments qui occupent la philosophie alors seulement qu'il s'agit d'en déterminer le sens et la valeur spéculative. La philosophie n'est donc autre chose que la réflexion appliquée aux notions données, que leur *élaboration*[1].

Malgré ce qu'un pareil point de départ a d'inattaquable et d'excellent, la critique trouvait facilement accès et prise. Les notions données immédiatement, qui, dit Herbart, sont inévitables, « issues d'une *pensée nécessaire*, » présentent cependant des contradictions que la raison ne saurait supporter, et qu'elle a besoin de faire disparaître par une *élaboration réfléchie*. Mais est-il possible que la pensée engendre des contradictions, qu'elle ne puisse pas en même temps supporter? Ou bien, y a-t-il deux sortes contraires de pensées; et l'esprit humain est-il scindé, dominé par deux directions opposées? De quel droit enfin la *pensée réfléchie* se met-elle au-dessus de la *pensée nécessaire*, ou expérimentale; se met-elle à la redresser?

Quoi qu'il en soit de cette question importante et encore indécise, le résultat de la méthode des relations doit être un savoir réel, un *réalisme*. « Les successeurs de Kant, dit Herbart, imaginèrent une connaissance prétendue absolue, qui devait assurer à jamais l'exis-

[1] *Métaphysique générale*, I, 471; II, 15 sqq., 72 sqq., 361.

tence de Dieu et l'immortalité de l'âme, mais qui les a plus que jamais livrées au doute. » Herbart leur refuse la solidité, comme la clarté. La clarté n'est obtenue que par l'élucidation des idées. La solidité dépend, d'abord de la manière dont nous saisissons les données réelles, ou physiques; puis, de l'élaboration *métaphysique* de ces données. Qu'est-ce que ce second genre de transformations? C'est l'addition de certains éléments supplémentaires, que procure la raison spéculative en obéissant à sa propre loi, et par lesquels elle écarte les contradictions qui abondent dans les notions expérimentales. C'est à la métaphysique à rechercher la cause des oppositions du monde réel; par conséquent, à former des vues capables d'unir ce qui semble inconciliable, de faire passer l'intelligence, sans la choquer, d'une réalité à l'autre[1]. Il est enfin une troisième classe d'idées, se distinguant des précédentes en ce qu'on ne s'y informe point de la réalité des choses saisies et réfléchies, et qu'elle peut embrasser les cas fictifs, aussi bien que les cas positifs; une classe d'idées qui, de plus, est accompagnée d'une évidence immédiate, et suivie d'un jugement d'approbation ou d'improbation. Herbart l'appelle *esthétique*, et la définit « une philosophie pratique qui, s'appliquant à tel objet donné, enseigne ce qu'il faut faire pour que l'objet plaise. » L'une des théories qui constituent cet art porte le caractère de la nécessité, et ses préceptes constamment obligatoires déterminent la volonté à réaliser l'idée de vertu. Au reste, la philosophie pratique doit

[1] *Introduction à la phil.*, p. 236. *Métaphys. gén.*, p. 64.

être nettement séparée de la métaphysique, parce qu'elle en est indépendante. Elle est tellement inébranlable, qu'on peut être sceptique en spéculation, sans oser contester les idées morales, évidentes par elles-mêmes [1].

C'est sur ce dernier point que Herbart se rapproche de Kant, autant qu'il s'éloigne de ses successeurs. Il suit Kant, à la vérité, sur beaucoup d'autres articles encore. Non-seulement il veut aussi se fonder sur la seule expérience, et ne voir dans le monde qu'un ensemble de phénomènes, au delà duquel réside une réalité inaccessible ; mais il fait aussi rentrer la psychologie dans la science de la nature, laquelle est soumise aux mathématiques, aux lois de la quantité. L'endroit où il se sépare de Kant, ce sont les théories sur l'espace et le temps : les catégories, aboutissant à l'idéalisme, lui paraissent toujours pures fictions. Il se déclare hautement contre son maître, en revendiquant les droits de la métaphysique, les droits d'une science supérieure, rendant seule l'expérience intelligible et exempte de contradictions. Herbart a beaucoup moins de déférence pour Fichte. Ainsi que ce penseur, il aspire à dériver du *moi* toute sa psychologie ; mais la manière dont il envisage le *moi* est le contre-pied de l'opinion de Fichte. A l'exemple de Hume, il fait du *moi* le produit sans cesse changeant de représentations, dont il est possible de calculer la marche mécanique. Aussi rejette-t-il la liberté, telle que Fichte l'avait entendue. Admettre une puissance intérieure, librement créatrice, lui semble nourrir une illusion incompréhensible. La liberté est une disposition acquise, une habitude du caractère ; et le caractère tient à ce qu'on a des collections d'idées décidément prédominantes : toutes choses, ajoute-t-il, qui dépendent des circonstances extérieures et d'une sorte de mécanisme intellectuel [1].

[1] *Introduction à la philos.*, p. 24 sqq.

Néanmoins, contre les matérialistes et contre les panthéistes à la fois, Herbart maintient l'immortalité individuelle des âmes, et combat avec chaleur l'opinion d'après laquelle le *moi* va se perdre, soit dans la nature physique, soit dans l'espèce humaine. La personnalité lui est si chère, qu'il la déduit tour à tour, au risque de se démentir, de la *monade* de Leibniz, de l'*atome* de Leucippe, de l'*être immuable* des Eléates. A cet égard aussi, Leibniz lui est si souvent indispensable, qu'il éprouve le besoin de s'en excuser. Toutes nos idées, dit-il, étant données dans une même conscience, se rapportent inévitablement à un être unique. Cet être est nécessairement simple, puisqu'il est réel. Absolument simple, il est immortel. C'est une monade, qui a pour qualité permanente et primitive la faculté de percevoir. Les perceptions, en se pénétrant réciproquement, s'entre-choquent et se suspendent, quand elles sont opposées entre elles ; ou se réunissent en une seule et même force, quand elles sont analogues. Mais les perceptions suspendues ou entravées tendent à recouvrer leur indépendance ; de là

[1] *Psychologie*, I, § 150 sqq. ; II, p. 534 sqq. — *Esquisse de la pédagogique* (éd. II), § 10, 30, 146 sqq.

ce qu'on appelle la faculté d'appétition. La volonté n'est donc pas une force spéciale; c'est une suite de la suspension des idées, ou plutôt, des forces qui se balancent d'après une certaine *statique*, une certaine *mécanique* de l'esprit[1]. Ces forces intellectuelles s'épanouissent dans l'espace intelligible, comme les forces matérielles jouent dans l'espace visible; elles influent les unes sur les autres, s'attirent ou se repoussent. Il y a là, de même que dans le monde extérieur, des *perturbations* et des *efforts de conservation*, des attaques et des défenses de soi. Il y a surtout une espèce d'action continue, celle que la masse des idées anciennes exerce sur le courant des idées récentes. L'esprit du passé se retrouve vivant au milieu de chaque génération nouvelle; et celle-ci le transmet, modifié et accru, à l'âge suivant. La raison publique, la civilisation, la moralité progressive sont les fruits de cette transmission ininterrompue. La tâche de l'éducation est moins encore de régulariser le mécanisme des passions, ou d'exciter un intérêt effectif pour toutes les sortes d'idées nobles, que de remettre à la génération qui s'élève toute l'expérience acquise par les âges qui ont disparu[2]. Ainsi, les phénomènes et les rapports du monde intellectuel sont tous, comme les éléments de la musique, comme les propriétés des corps élastiques, sujets aux lois mathématiques, et appréciables à la façon de l'équilibre et du mouvement. L'ordre qui préside au monde psychologique et moral n'est autre que

[1] *Psychologie*, I, p. 104 sqq.; — *Métaphys. gén.*, II, p. 364 sq., 380 sqq.
[2] Voyez la *Pédagog. gén.* et l'*Esquisse d'une pédagogie*, *passim*.

la régularité du monde mathématique, sa cause secrète et son type invariable[1].

Herbart est donc un kantien d'une espèce singulière, puisqu'il suit plusieurs guides combattus par Kant. Ce qui le distingue surtout, parmi les disciples de Kant, c'est la tentative infructueuse d'appliquer l'algèbre à la psychologie, c'est l'emploi inutile et abusif des formules arithmétiques pour l'explication de la vie spirituelle. De là, peut-être, aussi le rôle insignifiant que joue la théodicée dans le système de Herbart. Autant la théologie surabonde et excède chez les idéalistes, ses adversaires; autant elle lui fait faute. Les causes d'un tel vide se révèlent d'elles-mêmes. Comment accorder une psychologie mécanique avec la foi dans un Dieu libre? Celui qui regarde d'abord les éléments des choses comme increés, comme primitifs et éternels, peut-il admettre ensuite un créateur? Il acceptera tout au plus un formateur, un organisateur. Aussi le Dieu de Herbart n'a-t-il d'autre puissance que celle de tirer parti des dispositions inhérentes aux éléments, celle de savoir les développer et leur donner de la valeur[2].

La méthode même de Herbart faisait obstacle ici. D'après elle, on devait commencer par établir que l'idée de Dieu est une *notion donnée*, « irrésistible et incontestable, c'est-à-dire, imposée par l'expérience. » Herbart le tente, en effet, en s'appuyant sur les causes finales. Mais les causes finales, dit-il en même temps,

[1] *Psychologie*, I, p. 18, 148 sqq.; II, p. 70. — *Applic. des mathématiques à la psychologie*, dans les *Opuscules*, T. II.
[2] *Bilden und Werth verleihen.*

se manifestent si rarement avec pleine évidence, que l'idée de Dieu n'y peut trouver qu'une garantie limitée. Or, pareille limitation convient-elle à la conscience du genre humain ?... L'idée de Dieu est-elle, au contraire, une de ces notions que la métaphysique doit élaborer et modifier, en y ajoutant des éléments propres à lever jusqu'aux moindres contradictions ? En ce cas, la théologie philosophique ne serait plus d'accord avec la religion naturelle ; en changeant celle-ci, en la supplantant, elle la déclarerait inexacte, sinon nulle. La foi universelle ne consent pas à une substitution semblable.

Cependant, Herbart n'avait pas seulement présenté la théologie[1] comme l'une des trois branches de la métaphysique, après la psychologie et la philosophie de la nature ; il avait parsemé la plupart de ses écrits de vues ou de pensées décidément religieuses[2]. C'est que la religion intervient à ses yeux, partout où la science ne suffit plus. La physiologie elle-même, pour rendre compte des principaux phénomènes du corps humain, est forcée de recourir à quelque principe spirituel. L'organisation des êtres vivants nous renvoie sans cesse à un artiste souverainement sage, souverainement habile à diriger utilement les propriétés des éléments. Comment, à moins d'admettre un tel artiste, concevoir la manière dont le système nerveux obéit à l'âme ? Comment comprendre le progrès de l'humanité,

[1] *Introduction*, p. 23 sqq.; *Psychologie*, I, 35 sqq.

[2] Voyez *Psychologie*, II, partic. § 152 sqq. — *Métaphys.*, II. — *Introduction*, § 132, 243 sqq. — *Esquisse de la pédag.*, et *Pédag. gén.*, *passim*.

si l'on nie qu'une raison bienfaisante gouverne l'histoire ? La foi en Dieu, née de la double contemplation de l'univers et de l'humanité, est aussi puissante que la conviction qui me fait prendre les formes humaines, autour de moi, pour des personnes semblables à moi. Je vois ces formes exécuter des mouvements qui supposent des intentions, une volonté intelligente. Je vois de même la création poursuivre des fins, par conséquent obéir à un esprit. En résulte-t-il que Dieu soit seulement l'âme du monde ? Une notion de ce genre, sans être dangereuse, est inadmissible, parce qu'elle est trop spéculative. Il faut à notre croyance des objets plus pratiques. Voilà pourquoi les attributs dont nous revêtons Dieu sont étroitement unis aux idées morales. Voilà pourquoi aussi l'on n'influe point sur la vie vraiment religieuse, lorsqu'on considère Dieu uniquement comme le principe primitif des choses. Au reste, il n'est ni possible, ni indispensable, d'avoir de Dieu une notion exacte et nette. Nous croyons en Dieu, précisément parce que nous ne savons pas ce qu'il est, en même temps que nous entrevoyons la possibilité d'étendre un jour, sur d'autres globes et par des expériences nouvelles, les limites de la science actuelle[1]. Tout essai d'expliquer Dieu spéculativement nous expose à perdre l'humilité, ce sentiment que la vue de notre ignorance accroît si fort. Humilité et reconnaissance, respect et résignation, sensibilité enfin, telle est l'essence de la religion. N'est-ce point assez, pour adorer Dieu, de savoir qu'il est l'auteur de notre nature

[1] *Métaphys. gén.*, II, p. 670 sqq. *Introduction*, p. 213 sqq.

intelligente, et qu'il forme un être sublime et infini? Plus la partie métaphysique de la religion est indécise, flottante, plus il faut laisser de liberté aux traditions, aux coutumes religieuses, à l'imagination même. Le christianisme a moins à redouter les hardiesses de la philosophie, qu'une adhésion servile, fanatique ou hypocrite. En résumé, si l'étude de la nature peut être commencée sans le concours de croyances pieuses, elle ne saurait s'achever sans un profond sentiment d'humilité devant Dieu[1].

Cet ensemble peu suivi d'aperçus religieux, qui rappelle çà et là Schleiermacher, pouvait autoriser les partisans de Herbart à regarder leur maître comme un des rénovateurs de la preuve physico-théologique, un de ceux qui fondent l'existence de Dieu sur l'ordre et la beauté du monde. Néanmoins, une philosophie qui envisage la création comme un immense mécanisme, est-elle en état, est-elle en droit d'asseoir la foi dans la Providence sur un principe tout opposé, sur l'idée des causes finales? Cette foi n'y forme-t-elle pas une contradiction et un hors d'œuvre? Une philosophie qui considère l'âme comme une unité simple, privée de puissance propre et d'énergie spontanée, est-elle recevable, quand elle recommande une piété vivante? Une piété pareille ne réclame-t-elle pas, avant toutes choses, la faculté de se perfectionner par un rapport personnel avec Dieu, la libre spiritualité?

Le principal disciple de Herbart, Drobisch, a tenté de répondre à ces questions impérieuses. Pour lui, la

[1] *Psychologie*, I, § 153.

religion est, non plus une application de la métaphysique, mais le couronnement de toute science humaine. Le philosophe de Gœttingue, à ses yeux, n'avait point accordé à la théologie le rang qui lui appartient, et n'avait pas vu que la solution des problèmes religieux exige le concours de toutes les branches de la philosophie[1]. Mais Herbart ne s'est pas trompé, en prenant la religion pour une notion *donnée*, qu'il s'agit ensuite d'*élaborer*, de transformer métaphysiquement. La religion naturelle, du côté du sujet, c'est l'aspiration de l'âme à un être supérieur et plus puissant; c'est la libre reconnaissance d'un ordre probable, quoique contestable, une reconnaissance réclamée par nos joies comme par nos peines. La religion positive et historique est une greffe entée sur un sauvageon, c'est-à-dire, sur la religion naturelle : elle ennoblit celle-ci, en proposant à l'âme avec autorité une série de dogmes, de préceptes, et d'exercices même extérieurs. En rejetant l'autorité de la Révélation, la raison excédera ses droits, tant qu'elle n'aura su rendre compte de certains phénomènes psychologiques, comme l'inspiration et l'extase ...[2] Cependant, demandera-t-on, la simple aspiration à un être supérieur garantit-elle l'existence d'un tel être? Pourquoi, malgré l'énergie inhérente à cette aspiration, la religion naturelle a-t-elle ensuite besoin du secours d'une religion positive? Ces deux sortes de croyances ont-elles la même source? Quel est, au surplus, le rapport de la religion naturelle avec

[1] *Doctrines fondamentales de la philosophie religieuse* (1840), p. 251.
[2] *Doctrines fondamentales*, p. 27.

les religions étrangères au mosaïsme et au christianisme? Peuvent-elles en différer? La philosophie, dites-vous enfin, est chargée, non-seulement de comprendre et d'ordonner les matériaux fournis par le sentiment religieux, mais d'établir scientifiquement l'idée de Dieu, ou d'en démontrer la réalité, l'existence objective. Il est vrai, mais votre système vous interdit d'aborder cette tâche. Modifier et compléter une notion donnée, en écarter toute contradiction, voilà tout ce qu'il vous permet. Vous-même vous rendez cette tâche impraticable, en refusant toute valeur propre aux sentiments qui composent la religion *subjective*, naturelle ou innée [1]. Vous répudiez de plus les arguments ontologiques et cosmologiques, parce que la notion qu'ils impliquent, celle de causalité absolue, vous semble se démentir elle-même. Lorsque, néanmoins, vous présentez ailleurs Dieu comme l'auteur du monde, ne recourez-vous pas aussi à cette notion indispensable? Qui dit auteur, dit cause absolue. La preuve téléologique vous paraît insuffisante, parce que les causes finales sont rarement inattaquables, dans la partie inorganique de la nature, et parce que la finalité ne paraît guère exister pour l'ensemble du monde. Appuyé sur les sciences naturelles mêmes, Hegel n'avait-il donc pas fait voir que, tout étant lié, tout doit être disposé selon une organisation finale, pour qu'une seule cause finale puisse se réaliser [2]?

M. Drobisch ne regarde donc comme solides que les

[1] *Doctrines fond. de la philos. relig.*, p. 80 sqq.
[2] Voyez Hegel, *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu*, p. 449 sqq.

preuves morales ou pratiques. L'homme vertueux, dit-il [1], croit irrésistiblement à une fin morale du monde et à la puissance d'atteindre une fin pareille. Celle-ci conduit forcément à un auteur moral de la nature et de ses lois, à un véritable auteur du monde, à un créateur doué d'un pouvoir et d'un esprit illimités. En raisonnant ainsi, Drobisch se rapproche de Kant, plus encore que n'avait fait Herbart. Mais il risque aussi de changer la religion en un appendice de la morale. L'homme ne deviendrait religieux, qu'autant qu'il n'aurait su atteindre le but de la vie sans l'appui de la foi en Dieu; il ne serait pieux que par faiblesse, et serait impie à mesure que la force morale grandirait en lui. N'étant plus indépendante de la morale, la religion serait-elle autre chose qu'un simple phénomène de l'âme? En tout cas, l'idée de Dieu ne serait pas établie d'une manière scientifiquement inébranlable.

Il faut l'avouer, M. Drobisch fait de brillants efforts pour concilier la notion d'un Dieu créateur avec les théories de son école. Les *éléments* des choses, dit-il, sont increés, à la vérité; mais la *matière* qui résulte des éléments est créée. C'est la volonté de Dieu qui forma toute matière, au moyen d'éléments primitivement dépourvus d'espace, de temps et de mouvement; c'est elle qui en tira un univers animé, successif et étendu [2]... Mais comment Dieu peut-il tellement modifier et remuer des éléments si absolument simples? Peuvent-ils être excités et vivifiés par autre chose qu'eux-

[1] *Doctrines fondamentales*, p. 180 sqq.
[2] *Ibidem*, p. 202 sq.

mêmes? Au reste, selon Herbart, l'action exercée par une réalité sur une autre ne produit qu'une réaction, qu'une « conservation de soi, » qui se borne à repousser l'action subie. L'ascendant que Dieu prendrait sur les éléments servirait donc uniquement à les conserver, non à les transformer. Arrêté par leurs qualités simples, par leur *atomisme qualitatif*, Dieu ne serait pas infini. Loin d'être créateur, il serait à peine l'architecte de la nature : un architecte a besoin de plus de liberté, et même de plus d'intelligence. Que penser ensuite des fins morales que l'homme doit atteindre, et qui supposent, suivant M. Drobisch, un Dieu infiniment sage et puissant?

Il est donc permis de penser que M. Drobisch échoue partout où il suit son école, et que là où il n'échoue pas, il abandonne son école. Ne serait-ce pas, parce que cette école est en désaccord avec les exigences de la religion universelle? Nous n'en concluons pas, cependant, qu'elle se rapproche de l'athéisme. Non, un philosophe qui recommande les causes finales, « parce qu'elles mènent au fondement de la religion, à la Providence[1], » est certainement théiste; et il le serait plus visiblement encore, s'il ne négligeait pas d'*élaborer* la téléologie, comme il fait toute autre forme ou notion « donnée par l'expérience. »

Quoi qu'il en soit, Herbart aura eu le mérite de soutenir, à l'encontre du panthéisme, le principe de l'*individuation*, l'existence individuelle et multiple; puis, la

[1] *Mét. gén.*, II, p. VII sq. — *Phil. de la nat.*, p. 678.

nécessité de mettre à la base de la philosophie, non des idées *à priori*, mais des faits, des *données*. La méthode, disait-il avec raison, doit ressembler à un arc qui, quittant la surface des choses données pour se plonger dans les profondeurs, s'approche ainsi de la véritable réalité; et qui, remontant ensuite et revenant des profondeurs aux choses données, fait alors entièrement comprendre celles-ci. Appliquer l'extension et la profondeur à la réalité, aux témoignages de la nature, et non aux hypothèses seulement, aux analogies synthétiques et aux déductions dialectiques, voilà ce qu'il conseillait à ses compatriotes. Ce service fera oublier l'étrange prétention d'expliquer par les mesures géométriques et la numération un monde aussi peu composé de grandeurs identiques et homogènes, que l'est le monde de l'âme[1].

Pourquoi le système de Herbart ne semblait-il à M. Schopenhauer qu'un « assemblage de non-sens et de contre-sens[2]? » L'un et l'autre se donnaient cependant pour continuateurs de Kant. C'est que l'un s'attachait aux parties réalistes de la philosophie kantienne, avec autant d'opiniâtreté que l'autre en exagérait les parties idéalistes. M. Schopenhauer est donc le contre-pied de Herbart; et quoique idéaliste, il n'est pas moins en guerre avec les grands idéalistes, également combattus par Herbart. Il est panthéiste, autant qu'il est possible de l'être; mais l'intelligence et la pensée,

[1] Voyez sur Herbart les articles contradictoires de MM. Erdmann et Fichte, dans la *Revue de philos.*, 1852, p. 209 sqq.
[2] *Complex von Verkehrtheiten.*

qui sont la substance une et divine des Schelling et des Hegel, cèdent chez lui la place à la volonté et à l'instinct. Il loue ses antagonistes d'incliner à cet *acosmisme*, qui ne voit dans le monde physique qu'un long phénomène, une apparence; mais lorsqu'ils cherchent la réalité dans l'esprit, dans la raison ou l'idée, il les attaque violemment, pour revendiquer à la seule volonté l'être réel et substantiel des choses. Malgré toutes les erreurs et les bizarreries qui défigurent ses théories si vigoureuses et si bien exposées, il peut s'honorer d'avoir élevé, au nom de la volonté méconnue et méprisée, une réclamation qui ne passera pas inaperçue. Durant trente ans, peut-être, il pouvait craindre, à la vérité, de voir cette réclamation rester sans effet, sans écho; mais depuis que l'Angleterre a présenté à l'Allemagne même ce penseur « si hardi, si franc et si *excentrique*[1], » comme un martyr de la vérité, comme une victime de la philosophie d'école, M. Schopenhauer est partout étudié et discuté, souvent admiré, plus souvent contredit. Son système serait-il à la veille de faire école, sur les ruines des systèmes rivaux de Hegel et de Herbart? Puisse du moins cette gloire tardive servir à le guérir de son amère misanthropie, le disposer à remplacer le pessimisme le plus désolant par une conviction plus conforme à la sagesse, comme à la vraie dignité de la volonté, et le

[1] Voyez dans la *Revue de Westminster* (*Westminster Review*), de 1853, un très curieux article, intitulé : *Iconoclasm in German philosophy*. Comp. les *Lettres* trop favorables du Dr Jules Frauenstædt *Sur la philos. de Schopenhauer*, 1854, 2 vol.

faire renoncer à l'ambition de conquérir le double titre d'Hégésias moderne et de Bouddha chrétien!

M. Arthur Schopenhauer porte un nom illustré dans les lettres allemandes par deux femmes, deux romancières pleines de verve poétique et d'esprit, dont l'une, Jeanne, fut sa mère, dont l'autre, Adèle, est sa sœur. Il naquit à Dantzick, le 22 février 1788, d'un négociant aussi considéré qu'opulent. Son enfance s'est écoulée en France et en Angleterre : de là une connaissance intime de la littérature de ces deux nations. Après 1809 il suivit à Gœttingue les leçons de Schulze, qui éveilla son génie philosophique et qui lui conseilla de s'attacher à Platon et à Kant, au lieu de s'égarer avec Aristote et Spinosa. A Berlin, il connut Fichte qu'il ne goûta point, qu'il railla aussi volontiers que plus tard « cet autre fanfaron et charlatan, » Hegel : peut-être lui devait-il néanmoins quelques éléments de sa théorie sur la volonté. C'est à la suite d'études profondes sur les philosophes de l'Inde, qu'épris d'enthousiasme pour l'*unité du tout*, il rompit tout à fait avec l'*égothéisme* de Fichte. A Weimar, il fut apprécié et encouragé par Gœthe, qui tenait en estime sincère Jeanne Schopenhauer, l'auteur de *Gabrielle* et de la *Tante*. Le grand poëte remarqua dès lors l'humeur hypocondriaque et satirique, l'irritabilité originale et féconde du jeune solitaire : Il est méconnu, disait-il, mais aussi qu'il est difficile à connaître[1] ! En voyageant, en méditant au milieu des trésors d'art et des beautés naturelles dont brillent Dresde, Rome et Naples, en évi-

[1] Gœthe, *Tags u. Jahreshefte*.

tant partout les hommes avec hauteur, les femmes avec mépris, et cela tandis qu'il faisait consister le lien et le bonheur social dans une mutuelle et universelle *commisération*[1], il combinait un système propre. Ce système est riche en contradictions souvent risibles, autant qu'en vues profondes et sublimes; il est aussi hérissé de préventions que de paradoxes. Mais on en peut dire deux choses surtout, peu communes parmi les philosophes d'Allemagne. Il n'est jamais ennuyeux, même lorsqu'il prodigue à ses adversaires des injures ramassées dans plusieurs langues; puis, il donne toujours une exacte image de l'homme qui l'a conçu, il est cet homme même, avec tous ses travers et toute sa valeur.

Après s'être enfermé dans une retraite précoce, à Francfort-sur-Mein, Schopenhauer fit connaître ce système, par plusieurs ouvrages, dont les plus importants sont : *Le monde, comme volonté et comme représentation* (1819), et *La volonté dans la nature* (1835).

Ce n'est pas seulement Kant, c'est aussi Platon et la philosophie indienne, que Schopenhauer voudrait continuer et achever. Voici comment il envisage son rapport avec Kant. Ce que nous connaissons, avait dit celui-ci, c'est le *phénomène*, le côté externe et apparent des choses; nous en ignorons la nature interne, la *chose en soi*. Cette nature cachée, demande Schopenhauer, ne serait-ce pas de la *volonté?* L'analogie nous oblige de le penser. En effet, en tant qu'individu, j'ai un corps, avec lequel j'entretiens une double relation, l'une médiate, l'autre immédiate. La relation médiate

[1] *Mitleid.*

consiste à connaître le corps. La relation immédiate, ou spontanée, a lieu chaque fois que la volonté met mon corps en mouvement. Mon corps est tout à la fois phénomène et volonté, qualité et essence, effet et cause. La volonté est cause du mouvement, force motrice. Force, volonté, mouvement, sont une seule et même chose. Or, à moins d'être aliéné, chacun est amené à convenir que sa constitution ne saurait différer de celle des autres parties de la nature. Toutes les existences doivent se mouvoir, comme l'existence humaine, par suite d'une volonté, d'une action immédiate et irréfléchie. Toute puissance naturelle est volonté. L'organisation interne des êtres même inorganiques est volonté. Principe unique et direct de la vie universelle, de la vie *en soi*, sans origine et sans limites, la volonté est la racine commune de l'existence minérale et végétale, comme de l'activité animale et humaine. Grâce à cette identité du vouloir, le monde entier forme une unité immense. Il forme, de plus, une série ascendante de manifestations volontaires. La plus haute de ces manifestations s'accomplit dans le cerveau, puisque là se réfléchissent le vaste phénomène de l'univers et le phénomène borné du corps individuel. C'est à cet endroit même que Schopenhauer essaye d'introduire un élément de platonisme. Les expressions graduelles de la volonté du monde, dit-il, sont autant de types et de genres invariables, qui ne passent point et qui n'augmentent point avec les individus et leur multiplicité. Etant des expressions objectives, externes, de la même volonté, elles ont entre elles d'ineffaçables affinités;

elles ne sont autre chose que les formes immuables et accomplies, les *idées* de Platon.

Comment la philosophie indienne vient-elle s'ajuster à cette théorie arbitraire, mais ingénieuse, en dépit même de sa monotonie? Puisque l'essence réelle, l'*en soi* des choses, est volonté, puisque la volonté est l'*idée*, l'impérissable fond des individus périssables; puisque l'unité du vouloir est l'unité du tout, ἓν καὶ πᾶν, c'est tomber dans l'égoïsme que d'aspirer à vivre pour soi, à survivre à la décomposition du corps. Le devoir et le bonheur, c'est de se dévouer à la *volonté de la Nature*. S'immoler à cette volonté, ne vouloir que le rien, s'anéantir par la contemplation et la commisération, c'est expier le tort d'avoir recherché une existence individuelle, une volonté propre. N'est-ce pas le conseil que donnent aussi les bouddhistes, exhortant à quitter le pessimisme pour le quiétisme, à se régénérer en s'anéantissant? N'est-ce pas la morale de l'anéantissement indien, du *nirvâna?* «Envisageons notre vie, s'écrie Schopenhauer, comme un épisode qui trouble inutilement le doux et bienheureux repos du Néant![1] »

Maintenant, Schopenhauer est-il idéaliste? Continue-t-il effectivement Platon et Kant, autant que les Hindous? Rien, au fond, n'est plus sceptique, plus matérialiste même, que son idéalisme. Tantôt il substitue la volonté à l'intelligence, tantôt il convertit la raison en fonction de l'organisme corporel; toujours il refuse de considérer la pensée comme une faculté véritable,

[1] *Parerga et Paralipomena*, T. II, § 156.

comme la législatrice de la volonté même. Le cerveau lui semble l'instrument passif à la fois et le plus parfait de la volonté générale de la nature. Celle-ci l'emploie à se réaliser, à conserver la personne, à donner à l'individu une certaine représentation du monde. Le cerveau, c'est la volonté tendant à connaître; et Cabanis était fondé à regarder la pensée comme un simple attribut du cerveau[1]. La conscience n'est pas autre chose, elle ne saurait donc survivre au cerveau. La doctrine de l'immortalité personnelle est donc une erreur, non moins cruelle que l'optimisme. Hume et Voltaire sont plus près de la vérité que Leibniz.

L'idéalisme est-il compatible avec une telle négation de la spiritualité? Et une négation si radicale peut-elle se cacher sous l'épithète de *pieuse?* Cependant, Schopenhauer n'hésite pas à nous présenter sa théorie comme une alliance naturelle du véritable christianisme avec le panthéisme indien. Il faut choisir, à son sentiment, entre le pessimisme et le quiétisme. En dehors de l'abnégation, dont émane le quiétisme, il n'y a que souffrance et désespoir. Le christianisme enseigne le péché originel, la nécessité de la grâce et de la régénération. L'Inde tient aussi pour une chute primitive, pour le renoncement et l'expiation. L'un et l'autre s'efforcent de détruire la personnalité. Patandjali et Sakya-Mouni sont d'accord avec Fénelon et madame Guyon. Le Crucifié est l'essence du monde, la volonté qui ne veut rien, si ce n'est se tuer elle-même[2].

[1] *Le monde, comme volonté*, T. II, c. 22.

[2] *Le monde, comme volonté*, § 55 sq., 60, 65, 69 sq. — T. II, p. 638 sqq.

Cette conformité serait spécieuse, si Schopenhauer regardait comme une personne la volonté unique, celle à laquelle doit se sacrifier la volonté humaine. Mais sa Divinité est hautement impersonnelle. Le théisme mosaïque ne lui est si odieux, que pour avoir osé considérer Dieu comme une cause, comme un créateur personnel, et pour avoir propagé ainsi le réalisme le plus déplorable [1]. La vraie religion est l'opposé du judaïsme, et la vraie philosophie ne peut admettre que le tout constitue en même temps une personne. Spinosa lui-même était encore imbu d'illusions hébraïques, en appelant *substance* son Jéhovah. Le terme de *panthéisme* est impropre, les deux mots qui le composent s'excluant l'un l'autre. Schopenhauer avoue qu'il se rencontre avec les panthéistes modernes, quoique inférieurs à Spinosa, en ce qu'il professe aussi l'unité du tout. Mais il prétend qu'il s'élève au-dessus d'eux, comme au-dessus de Spinosa, en ce que son Dieu est, non pas un *x*, une quantité inconnue, une *animi causa*, mais une volonté universelle, qui en s'accomplissant arrive à la conscience de soi, et qui ne tolère pas l'optimisme, puisqu'elle signale la présence du mal et exige le triomphe du bien par l'anéantissement de la volonté individuelle [2]. Dieu n'est ni la cause des existences, ni une puissance morale. L'envisager ainsi, c'est le voir sous un aspect purement fantastique et phénoménal; c'est oublier que le monde est la réalisa-

[1] *Quadruple racine*, § 34; *Le monde, comme volonté*, § 5 sqq. — T. II, ch. 28.

[2] *Le monde, comme volonté*, T. II, p. 636 sq.

tion continue d'une même volonté, et qu'une volonté réelle agit sans conscience et sans liberté...

De la sorte tous les problèmes viennent se concentrer sur le problème de la volonté. Aussi est-ce là-dessus surtout que se séparera de Schopenhauer quiconque fait cas de la volonté. C'est que ce philosophe s'éloigne ici lui-même considérablement de l'humanité.

D'abord, quand la volonté est la puissance et l'existence universelles, elle n'est plus la faculté de poursuivre avec conscience un but déterminé. De ce que la volonté est une espèce particulière de force, Schopenhauer conclut que toute force est un genre de volonté; et de ce que la volonté est un principe d'action, il conclut que tout mouvement est volition. En procédant ainsi, il lui fallait, ou doter de conscience et de liberté toutes les sortes de forces, ou dépouiller la volonté des attributs de la liberté et de la conscience. Il ne pouvait prendre le premier parti, comme trop contraire à l'évidence; il a donc suivi le second parti, qui toutefois n'est pas moins opposé aux faits. C'était donner au mot *vouloir* une acception figurée, et sacrifier la réalité à une métaphore, ou plutôt, à une unité fausse et despotique. Dès que tout peut vouloir, rien n'a plus de volonté véritable. Rien, chez Schopenhauer, ne porte le caractère que la raison attribue avant tout à la volonté, la personnalité. Dans ce pessimisme mystique, c'est une impersonnalité sans intelligence qui distingue la volonté. A bien voir, elle n'a qu'une seule propriété, la tendance ou l'aptitude au mouvement. En quoi donc diffère-t-elle de l'*âme du monde?* En ceci

seulement qu'elle ne réfléchit pas. Lorsque Hegel fait de la pensée divine l'élément intellectuel des choses, ou ce qui pense dans l'homme, il ajoute du moins que cette pensée ne perd pas dans l'homme la conscience et la réflexion. Schopenhauer proscrit celles-ci de tous les domaines où paraît la volonté. Inintelligente, la volonté ne peut exercer qu'un empire aveugle, qu'un fatalisme irrationnel. Faut-il s'étonner ensuite que le désordre règne partout, que le pire prédomine dans l'univers, et que le cœur du philosophe se remplisse de *spleen* et de mélancolie ?

Mais est-il si facile de réduire l'intelligence au rôle de fonction organique ? La volonté, cette aspiration réfléchie à un but, est inconcevable, si l'on n'admet une faculté qui détermine la fin et qui choisisse les moyens, c'est-à-dire une intelligence. Schopenhauer, à son insu, en proclame lui-même la réalité, en reconnaissant que les *représentations* sont assez fortes pour lutter contre la volonté universelle, et pour pervertir la nature et la société. Si elle est à tel point capable de résister à la volonté, la raison existe indépendamment. Son existence serait-elle contestée par ceux qui savent à quelle distance l'exécution reste toujours de la conception, et combien d'efforts inutiles nous faisons souvent pour transformer les objets, à l'aide même de la raison, et pour les soumettre à la volonté ? Une volonté inhérente à l'univers, commune au tout, ne supposerait-elle pas une intelligence aussi ? Elle veut quelque chose, elle tend à réaliser une idée, elle veut donc sous l'empire, avec le concours d'une raison. Schopenhauer se contente de la supposer inintelligente, parce qu'il désire la préserver des erreurs où la raison peut tomber.

Pour la sensibilité, Schopenhauer la rabaisse moins que la raison. C'est qu'il ne pouvait s'en passer, pour expliquer l'organisme. A cet égard même, il l'exalte beaucoup trop. Il en avait aussi besoin pour justifier sa théorie de la commisération. L'être sensible peut seul connaître les souffrances, soit propres soit étrangères. Mais cette compassion même vient déposer contre le système de Schopenhauer. N'exige-t-elle pas des volontés individuelles ? Plus la sympathie se montre énergique et capable de lier les âmes, plus elle atteste leur existence distincte. L'union des volontés est tout l'opposé de l'unité impersonnelle. Une volonté dépourvue de personnalité, séparée d'un individu, d'un sujet dont elle constitue la qualité, est une pure abstraction, semblable à la raison impersonnelle de Hegel. La faire exister indépendamment d'un être vivant, d'un *moi*, c'est encore substantialiser une notion abstraite.

Le précepte qui touche de plus près à la commisération, l'abnégation, l'anéantissement de soi, suscite des embarras plus graves encore. Comment les maux que l'abnégation doit combattre et détruire, sont-ils possibles dans un système qui déclare légitime et infaillible toute volonté naturelle et instinctive ? La volonté, d'après ce système, veut ce qu'elle veut, sans le savoir même. Elle est l'expression immédiate de l'être absolu ; ce qu'elle veut est donc aussi absolu, parfait. Tous les actes sont des mouvements également

déterminés par la volonté, sont donc également bons. Direz-vous que le *moi* tombe et pèche, en préférant les *phénomènes*, le monde de ses fantaisies, à la *volonté*, au monde des réalités? Mais alors même, le *moi* ne ferait que suivre sa nature et sa loi, qu'appliquer la volonté universelle. D'ailleurs, n'est-ce pas cette volonté qui a disposé la nature humaine de telle façon que le phénomène y pût l'emporter sur la réalité? C'est donc à la volonté universelle qu'il faudrait imputer le désordre; c'est Dieu qu'il faudrait faire auteur du mal. Comment, de plus, distinguerez-vous le bien du mal, la compassion de l'égoïsme? Ou la volonté est simple instinct, et en ce cas, elle suivra toujours la même direction, celle d'une aveugle et sourde conservation de soi. Ou elle est plus qu'instinct, et alors vous avez tort de la présenter comme privée de raison et de liberté. D'où vient, enfin, que votre volonté universelle, tandis qu'elle peut tout en tous, ne nous porte pas naturellement au bien, ne nous inspire pas souverainement l'amour des hommes et le goût de la perfection morale? Si elle est, dans chacun de nous, le fond même de tout l'être, l'*en soi*, et si elle est en outre absolue et parfaite, la corruption humaine est incompréhensible. Evidemment, ou cette corruption est un fantôme, ce que l'expérience nous défend d'admettre; ou vous avez mal compris la volonté, et individuelle, et universelle.

En rappelant l'attention publique sur la volonté, Schopenhauer lui a rendu service. En affirmant que, la volonté étant le caractère distinctif de la réalité supérieure, Dieu doit être volonté, il a rendu hommage à la vérité. Mais il a mal raisonné, lorsqu'il en a conclu que la volonté humaine n'était autre chose que Dieu même, voulant dans l'homme et s'y voulant lui-même. La volonté humaine, aspirant tantôt au bien, tantôt au mal, tantôt à Dieu, tantôt à telle puissance hostile à Dieu, peut-elle être identifiée avec la volonté divine? On est, dites-vous, ce qu'on fait, ce qu'on veut: il n'y a nulle différence entre l'être et le vouloir. Si l'homme fait plus de mal que de bien, et si c'est Dieu qui veut dans l'homme, ne faut-il pas croire que c'est Dieu qui veut le mal, qui fait le mal? Mais alors cessons de nous réfugier, contre le pessimisme, dans une résignation inerte, dans une soumission indolente: nous n'y trouverons pas davantage le vrai calme. L'être qui veut en nous, durant le repos, est aussi l'être qui veut en nous pendant l'action; et cet être n'a ni intelligence ni amour:

« Etre sans attributs, force sans providence,
« Exerçant au hasard une aveugle puissance;
« Vrai Saturne, enfantant, dévorant tour à tour,
« Faisant le mal sans haine et le bien sans amour[1]. »

Si Schopenhauer eût, dans le silence des préjugés et des passions, mieux étudié la constitution de la volonté, il eût reconnu qu'il faut la compléter et la corriger par l'intelligence, au lieu de prétendre la substituer de tout point à l'intelligence. Il eût constaté la différence qui sépare le vouloir du pouvoir, comme du faire. Il eût senti que la volonté véritable se dis-

[1] M. de Lamartine, *Dernier chant du pèlerinage d'Harold*, X.

tingue précisément en ce qu'elle sait désirer des choses qu'elle ne sait pas réaliser, en ce qu'elle forme une puissance morale et spirituelle, essentiellement intérieure. Par là même encore il fût arrivé à discerner entre la volonté humaine et la volonté divine, celle-ci ayant nécessairement un pouvoir et un faire aussi étendus que l'est son vouloir. La création entière offre-t-elle une donnée plus impérieuse que la volonté, et en même temps plus capable d'établir deux sortes de nature, l'une divine, l'autre humaine? Plus la volonté humaine s'épure et s'ennoblit, plus elle s'unit étroitement à la volonté divine, mieux aussi elle s'aperçoit qu'elle n'est pas la divine volonté, qu'ainsi elle ne constitue pas la nature divine. C'est dans l'instant où le sujet aimant, l'homme, s'est donné tout entier à l'objet aimé, à Dieu, qu'il voit le mieux apparaître son absolue dépendance à l'égard de l'objet, où l'existence indépendante de Dieu. La volonté, loin d'appuyer le panthéisme, en est, comme disait Bayle, le *rabat-joie*.

Un dernier indice de l'erreur que nous signalons, c'est que Schopenhauer nous propose pour exemple la philosophie indienne, au nom même de la volonté. On conçoit que les romantiques, et particulièrement Frédéric Schlegel, aient recommandé à notre imitation la *divine paresse*, la *végétation* et le sommeil de Brahma[1] : ils ne consultaient que les caprices et les licences du *génie*, c'est-à-dire, de l'imagination. On conçoit même que J.-J. Wagner ait pu célébrer la religion brahmanique ou bouddhiste, à titre de contemplation pure et primitive de la Divinité : ce mathématicien, aussi épris du Destin que d'un panthéisme lulliste, plaçait le modèle de la civilisation dans une théocratie, soit cléricale, soit académique[1]. Mais qu'un avocat de la volonté se fasse le panégyriste de l'assoupissement spirituel, d'un quiétisme irresponsable, sinon énervant, on aura peine à le comprendre. La richesse intellectuelle des Indes, toujours digne d'attention, parfois d'admiration, est infiniment remarquable pour le temps et le climat où elle s'est formée; mais elle ne saurait devenir un idéal pour les générations modernes de l'Occident. Loin d'être un progrès, son crédit parmi les chrétiens marquerait une ère de décadence[2]. Le fatalisme, si contemplatif et si ascétique qu'il soit, n'en répugne pas moins à ceux qui connaissent la véritable nature, la véritable destination de l'homme, et ainsi son rapport réel avec la Divinité. Si l'homme peut vouloir, et si la Divinité est une volonté parfaite, l'immobilité des gymnosophistes est une injure pour l'homme et pour la Divinité; et prétendre la justifier par l'essence même de la volonté n'est qu'une amère dérision.

Distinguons donc sans relâche, chez cet adversaire de Hegel, entre l'intention et l'exécution : l'exécution

[1] Voyez ci-dessus, T. II, p. 77 sq., 179 sqq.

[1] Voyez ci-dessus, T. II, p. 216 sqq.

[2] « Le nirvâna, ou le néant, est une conception monstrueuse qui répugne à tous les instincts de la nature humaine, et à la raison, et qui implique l'athéisme... Le bouddhisme a méconnu — la nature, les devoirs, la dignité de la personne humaine. » M. Barthélemy Saint-Hilaire, *Mémoire sur le Bouddhisme*, VII.

est aussi défectueuse que l'intention est excellente. Schopenhauer s'est appliqué à combattre le panthéisme dialectique et intellectuel, celui qui, parti de l'identité de la pensée avec l'être, était arrivé à confondre Dieu avec la pensée, et la pensée avec le mouvement de l'univers. Mais, en affirmant à son tour l'identité de l'être avec le vouloir, et en travestissant le vouloir en instinct, en mouvement, en force quelconque, il en est venu à confondre Dieu avec cette volonté si mal définie. Il faut aller plus loin. Si le Dieu de Hegel finit par n'être que l'espèce humaine, le Dieu de Schopenhauer doit s'abîmer dans la nature matérielle. Si l'un proclame une nécessité abstraite, logique ou mathématique, l'autre ne peut ne pas s'incliner devant une nécessité physique. L'impersonnalité de Dieu leur est commune : l'universel *Lui*, chez Hegel, anime et gouverne le monde en pensant, chez Schopenhauer, en voulant; mais chez l'un et chez l'autre, sans le savoir et même sans le vouloir véritablement. De même que les intelligences finies sont, suivant le philosophe de Berlin, simples métamorphoses de l'intelligence infinie; de même les volontés finies sont, pour le philosophe de Francfort, simples métamorphoses de la volonté infinie. La plupart des reproches faits au premier, s'adressent donc aussi au second [1]. Schopenhauer, à quelques égards, est moins excusable que son émule, et moins conséquent. Il avait, en insistant sur la volonté, signalé le remède, mais il l'avait aussi tourné en un nouveau mal. Après tout, son pessimisme est plus erroné que l'optimisme hégélien. Il est moins inexact de dire : *Ce qui est réel est raisonnable, et ce qui est raisonnable est réel*, qu'il ne l'est d'affirmer que *ce qui est réel est volontaire*, et que *ce qui est volontaire est réel*. Le Dieu de Schopenhauer est encore moins aimable, moins adorable que celui de Hegel, pour cela même qu'il est volonté, mais une volonté privée de liberté, de justice, de bonté, une volonté qui, n'étant pas le bien souverain même, n'est pas une volonté divine. « Si le sel même perd sa saveur, demandait le Christ, avec quoi la lui rendra-t-on? »

[1] Voyez ci-dessus, T. II, p. 341 sqq.

On voit combien Schopenhauer diffère de Herbart, alors même qu'il s'attaque aussi à l'école de Hegel. Il serait intéressant de montrer en détail que l'un et l'autre répondent très diversement à un besoin commun, celui d'opposer à l'empire tyrannique de l'abstraction idéaliste un élément concret, vivant et persistant. Herbart relève la personnalité, Schopenhauer la volonté. Tous les deux, le premier en signalant l'effort de l'individu pour se conserver soi-même, le second en apercevant partout une certaine tendance à se déterminer soi-même, à vouloir, en appellent de la métaphysique pure à la psychologie, bien ou mal entendue.

D'autres penseurs, à côté d'eux, après eux, les imitent et les dépassent, en se servant de même des résultats psychologiques, pour corriger, non-seulement les erreurs hégéliennes, mais plusieurs opinions formées par Herbart même et par Schopenhauer [1]. M. Er-

[1] Nous adressons instamment le lecteur français aux notices excellentes

nest Reinhold, le digne fils de l'un des premiers disciples de Kant, Léonhard Reinhold, fonde sur la psychologie le culte d'une causalité, primitive à la fois et finale, idéale en même temps que dominant dans les causes réelles. M. Trendelenburg s'appuie sur la connaissance de l'âme, presque autant que sur la physique mathématique, quand il remplace les théories mécaniques de Herbart, ou les théories dynamiques de Hegel et de Schopenhauer, par une doctrine nouvelle sur le mouvement, ce principe commun à la raison et à la nature, mais impliquant les notions de but et d'organisation, par conséquent, l'idée d'un esprit dont la pensée est d'abord l'origine de toute existence, puis le type parfait que chaque existence aspire à réaliser [1]. L'unité des choses lui est une image de l'idée divine, source et fondement de l'univers. M. Beneke, et ses nombreux partisans, sont encore plus dociles à la psychologie, en ce qu'ils s'efforcent toujours plus résolument d'expliquer toutes choses, physiques et morales, par les faits et les lois de l'organisme psychique, de la perception et de la représentation. De toutes parts se forme ainsi, en Allemagne, contre la prédominance exclusive de la spéculation pure, une réaction immense, très variée et parfois très disparate, mais confrontant tout aux résultats nets de l'observation et de la méthode psychologique. On apprécie

que M. Saint-René Taillandier consacre de temps en temps aux philosophes de l'Allemagne contemporaine, dans la *Revue des Deux-Mondes*.

[1] Voyez spécialement les profondes et exactes *Recherches logiques* de M. Trendelenburg, p. 353 sqq. (1840).

encore mieux l'importance ou la portée de cette résistance, quand on songe que les sectateurs matérialistes et athées de Hegel, les Feuerbach et les Stirner, prétendent eux-mêmes ne relever que de la psychologie, ne peindre que l'éternelle nature de l'homme.

Rappeler ici les noms et les œuvres de tous ceux qui [1], à la suite de MM. Beneke, Trendelenburg, Reinhold, Fortlage [2] et tant d'autres penseurs, se sont associés, avec plus ou moins d'indépendance, à ce mouvement si étendu et si fécond, dépasserait les limites de notre travail. Ces noms, au reste, sont trop contemporains, et ces œuvres n'ont pas encore porté tous leurs fruits. Ce qu'ils signifient déjà, ce qu'ils ont déjà donné, nous permet du moins de croire que la patrie de Leibniz et de Kant n'est pas encore épuisée, ni surtout vouée sans retour à une *sagesse qui n'est point sage*.

[1] On jugera de l'abondance des travaux par celle des auteurs. Encore ne citons-nous que les noms connus : MM. Gruppe, Vorlaender, H. Vogel, C. Franz, Trentowsky, Weinholtz, Koosen, Fr. Groos, Kitgen, Fr. Fischer, C.-F. Lessing, Petoecz, Lautier, George, Dellingshausen, etc., etc.

[2] A son ingénieuse, mais trop succincte *Histoire de la philosophie allemande* (1852), M. Fortlage vient de faire succéder le premier tome d'une remarquable *Psychologie*, dédiée à la mémoire de Reimarus. Voyez-en la Préface, p. XVIII sqq.

LIVRE XIV.

RÉACTION RELIGIEUSE DU MIDI.

—

CHAPITRE PREMIER.

EN ITALIE.

> « Yes and no is not good theology. »
> SHAKSPEARE.
>
> « Verissima la sentenza d'Alcinoo che *il filosofare vuol essere libero.* » GALILÉE.
>
> « Paucis mutatis verbis atque sententiis, christiani, — platonici —. »
> SAINT AUGUSTIN.

Nous avons dépeint, jusqu'en ses extrémités opposées, le mouvement que fit naître dans le Nord la réaction spiritualiste, entreprise par Kant contre le matérialisme sceptique et athée du XVIIIe siècle.

Il nous faut caractériser à présent les protestations que ce même matérialisme suscita dans le midi de l'Europe. Elles pourraient se réduire à trois ordres : l'une est orthodoxe, l'autre est mystique, la dernière est, ou veut être, purement philosophique. Mais ces trois

classes comprennent à leur tour plusieurs sortes de réclamations très variées.

Il est une tendance orthodoxe qui, pour mieux vaincre l'incrédulité, n'hésite pas à déclarer l'esprit humain absolument incapable de connaître Dieu, ou fatalement condamné à l'erreur, en matière de religion même naturelle. Il en est une autre, qui se borne à déplorer, à réprimer au nom de l'Eglise les égarements de la raison et de la science. Il en est une troisième, qui croit sensément servir la Révélation même, en concluant alliance avec la philosophie.

La protestation mystique, tantôt s'éloigne, tantôt se rapproche de l'enseignement officiel du christianisme; tantôt elle le regarde comme un texte qu'elle-même s'autorise à développer en pleine liberté; tantôt, véritable théosophie, elle en appelle à des communications extraordinaires, ou personnelles avec la Divinité. Dans l'une et l'autre situation, elle suit l'imagination et la sensibilité, plus que la raison et l'histoire. Souvent elle est l'ivresse même du sentiment religieux.

La réclamation, vraiment indépendante, de la philosophie spiritualiste du Midi s'élève aussi contre l'athéisme moderne de plus d'une manière, avec plus ou moins de profondeur ou de rigueur. Ici elle s'arrête au simple déisme, là elle constitue un théisme vivant et pratique, ailleurs elle transforme parfois le théisme en panthéisme idéaliste. D'autres fois aussi elle entre en rapport avec le christianisme, jusqu'à se confondre avec le théisme révélé.

Cette triple réaction eut pour principal théâtre les

deux pays qui marchent si diversement à la tête des peuples néo-latins, l'Italie et la France. L'Espagne, le Portugal et leurs colonies transatlantiques, n'y ont guère participé. Malgré l'ardeur et l'éclat de leur génie, *tam parum in philosophia præstant*, avait déjà dit Leibniz, *quia nimis arctantur* [1].

En Italie, le fondateur de la philosophie française avait eu beaucoup moins d'adhérents qu'en Allemagne et en Hollande. Cependant, quoique ses œuvres eussent été censurées par la Congrégation du Saint-Office, Descartes avait compté, à Rome même, plus d'un partisan [2]. C'est particulièrement sur l'antique et brûlant sol de la Grande-Grèce, dans la patrie de Telesio, de Bruno, de Campanella, que le cartésianisme fut honoré et professé par cent esprits distingués, par un Borelli, un Caloprese, un Mattia Doria. Le dernier chef renommé de la respectable académie de Cosenze, Thomas Cornelio, reconnut Descartes pour un émule, peut-être supérieur, de Galilée et de Léonard de Vinci. Les persécutions vinrent rehausser cette gloire étrangère. Majillo pouvait dire aux Napolitains : Si je n'ai pas été martyr du cartésianisme, j'en ai été confesseur. Les extravagances mêmes de cette école, telles que le doute sur l'existence du corps, trouvèrent un défenseur subtil et enthousiaste dans le Sicilien

[1] Voyez notre article sur la *Philosophie italienne*, dans le *Dictionnaire* publié chez Hachette (1847), et le tome I des *Saggi dell' Accademia di filos. italica* (Gênes, 1852).

[2] Sur le cartésianisme en Italie, voyez la savante et lucide *Histoire de la Philos. cartésienne*, de M. Francisque Bouillier (1854), T. II, p. 507 sqq.

Fardella, une des lumières de Padoue. L'un des correspondants de cet idéaliste, Leibniz, put à son tour recruter parmi les cartésiens quelques adhérents dévoués, Falletti, Draghetti, Richieri, et jusqu'à Michel Araldi, un des membres de l'*Institut national d'Italie*[1].

Néanmoins, durant le XVIIIe siècle, la spéculation métaphysique et religieuse n'était guère estimée en Italie. A l'exemple des grands esprits de la France d'alors, les penseurs italiens confinèrent leurs méditations dans la philosophie expérimentale et pratique. Eux aussi répandirent mille projets généreux ou chimériques, pour améliorer le sort des individus et des Etats, pour étendre et assurer le bien-être et la liberté, pour délivrer grands et petits de tous les genres de préjugés. Ces nobles idées de tolérance et de philanthropie devaient trouver faveur et doucement ébranler les âmes, au moment où Lambertini et Ganganelli les personnifiaient sur le trône pontifical. A Naples, Filangieri et Mario Pagano introduisent la discussion et l'humanité dans l'édifice de la législation. A Venise, à Milan, Beccaria et Verri réforment le système de la pénalité, en contestant la légitimité de la peine de mort, en condamnant la torture, en soutenant avec éloquence l'inviolabilité de la vie et la valeur morale de la personne humaine. Grippa, Galiani, Algarotti, Felici montrent à l'Europe attentive combien la nation qui a produit Machiavel est capable d'explorer la nature de l'homme public, de décomposer le mécanisme et de

[1] Voyez les *Memorie* de cet *Institut*, Milan, 1812, T. I, facc. 311 sqq. — Comp. notre *Hist. de l'Acad. de Prusse*, T. I, p. XXVII sqq.

régler le jeu de l'activité politique. Le droit de la nature et des gens est peut-être aussi redevable à cette nation que les sciences physiques et mathématiques. La morale proprement dite, que le Florentin Vettori avait perfectionnée dès le XVIe siècle, est cultivée, tantôt avec grâce et finesse, tantôt avec une solide érudition, par Stellini et par ce Muratori qui avait déjà si bien mérité de la raison humaine, en vengeant Descartes des critiques passionnées du sceptique Huet. Quelquefois, il est vrai, les systèmes habituellement combattus en Italie, le matérialisme et le fatalisme, y éveillent aussi des sympathies secrètes ou visibles, comme chez le savant juriste Romagnosi, ou chez Borello et les PP. Compagnoni et Soave. Mais ces tendances sont promptement comprimées par d'autres écrivains, habiles à fondre les sages résultats du XVIIe siècle avec tout ce que l'âge suivant s'était proposé de plus louable. Tel est l'éclectique Antoine Genovesi, l'auteur de la *Diceosina* et l'adversaire de Rousseau ; penseur timide, mais invulnérable aux sarcasmes dont le P. Buonafede, sous le nom de Cromaziano, tentait de couvrir les philosophes ses contemporains. Tel est surtout ce cardinal Gerdil, qui sait opposer avec fermeté Descartes et Leibniz à Spinosa et à Locke, comme à toutes les sortes d'athéisme alors en vogue[1].

Du milieu même de ces nobles avocats de l'humanité, dont les vues devaient profiter indirectement à la théodicée aussi, sortit un métaphysicien hautement religieux, ignoré ou méconnu de son temps, ou-

[1] Voyez ci-dessus T. I, p. 240.

blié longues années encore après sa mort, mais comblé par notre siècle d'une gloire parfois exagérée. Jurisconsulte exact et profond, esprit aussi pénétrant que persévérant, homme de bien d'un inébranlable courage, sage tour à tour stoïque et chrétien, toujours animé d'une foi héroïque dans la dignité de la science et dans la puissance interne du droit, Jean-Baptiste Vico est devenu pour tous ses compatriotes un sujet d'admiration et d'orgueil national. D'abord, on le sait, il avait été prisé par les étrangers, en France par l'auteur du *Monde primitif*, Court de Gébelin, par Herder et Gœthe en Allemagne. Mais les Italiens sont-ils fondés à y voir, pour le génie, l'égal de Dante et de Michel-Ange, comme de Malebranche et de Leibniz, « un homme, non pas rare, mais unique ; une intelligence des plus profondes, des plus étendues, des plus fécondes en découvertes originales et neuves ; le chef du beau groupe que forment Gravina, Métastase, Goldoni, Gaspard Gozzi, Maffei, Muratori, Tiraboschi, Zanotti, Parini ; par son patriotisme enfin, le précurseur d'Alfieri[1] ? » Vico est, pour l'Italie actuelle, le penseur *national* par excellence ; sinon le créateur de la *philosophie italique*, du moins le rénovateur de l'*antique sagesse* d'Italie. Vico a le mérite d'avoir rattaché les novateurs de la Renaissance, les Pomponace, les Bruno, les Campanella, aux Dante, aux Bonaventure, aux Thomas d'Aquin, et ceux-ci même à Tacite, à Platon, à Pythagore, au berceau de

[1] V. Gioberti, *Introduction à l'étude de la philos.* (en italien), I, p. 47 sqq., 152, 157 sq.

la spéculation italique, à la Grande-Grèce. Vico est l'auteur d'une Renaissance nouvelle, qui se distingue de celle du XVIe siècle, en ce qu'elle est italienne et nationale, plutôt que grecque ou classique[1].

En quoi consiste cette philosophie en quelque sorte primitive, *antichissima sapienza?* Elle est, répondent ses partisans, idéaliste et historique à la fois : idéaliste, parce qu'elle étudie ou contemple l'*Idée* en elle-même, puis en montre la supériorité sur les sens, sur le monde matériel ; historique, parce qu'elle fait voir comment l'*Idée* se réfléchit et se réalise dans les langues des nations, dans leurs mœurs, leurs lois et leurs religions. Elle allie étroitement, comme deux faces d'un même objet, la science du *vrai* éternel et la science des *faits*. Elle regarde Dieu même comme la vérité première et comme le premier être, comprenant en soi toutes choses. C'est l'esprit divin[2] qui *fait* la physique, comme il fait la géométrie, comme il fait ou crée toute vérité. Les genres des choses, qui constituent l'essence des individus, sont les types invariables, d'après lesquels Dieu a tout formé ; et l'ensemble de ces genres compose l'*Idée*. « Toutes les choses divines et humaines procèdent donc de Dieu, reposent en Dieu, retournent à Dieu[3]. » Dieu et l'*Idée* étant créateurs, c'est par sa puissance d'agir que la vérité se fait reconnaître. La possibilité d'être réalisé, est le

[1] Voyez Rosmini, *De l'origine des idées* (en italien), II, p. 9. Mamiani, *Du renouvellement de l'anc. philos. ital.* (en ital., Paris, 1834), p. 211.

[2] *La mente di Dio.*

[3] Vico, *De uno juris universi principio*, prolog. (1721).

critère définitif du vrai[1]... Voilà donc un platonisme pratique, facile à convertir en platonisme chrétien, et destiné à concilier les exigences de la raison avec celles de la volonté. Voilà une philosophie spiritualiste et sociale, fondée sur l'analyse du langage, composant le savoir divin et humain de ces trois éléments : connaître, vouloir et pouvoir; et ayant pour origine et pour fin cette intelligence qui reçoit de Dieu la lumière du vrai éternel. C'est, si on l'aime mieux, une philologie spéculative et morale, qui découvre dans les étymologies et les significations des mots, d'abord le double fondement de la science et de la société, toutes les assises permanentes de la grande cité du genre humain; puis les influences du principe producteur et conservateur de la vie sociale, la religion. C'est, selon d'autres, une histoire universelle et éternelle, la description du cercle idéal que parcourt le monde réel, dans le temps et l'espace, sous forme d'histoires particulières, avec des accidents et par des révolutions dont les lois s'expliquent par le concours de l'essence invariable de l'humanité avec la présence constante de la Providence [2].

La partie métaphysique de cette philosophie, l'*Idée* même, un peu négligée par Vico, devait occuper spécialement notre siècle. Grâce à l'esprit dominant de son époque, le légiste napolitain avait surtout approfondi les applications civiles et les manifestations historiques de l'Idée, les faits sociaux. Son aversion pour Descartes l'avait aussi tourné de ce côté. Le philosophe français lui semblait, non pas seulement avoir dédaigné avec ingratitude les traditions et les institutions, les langues et l'érudition; mais avoir imprudemment sacrifié à l'individu la société, au sens privé le sens commun, au *moi* pensant la *nature commune des nations*. Au lieu de l'homme individuel, ou abstrait, Vico voulait étudier l'homme collectif et agissant, l'homme-peuple, et de là s'élever à l'auteur de l'homme, au législateur des nations; et cette étude, qu'il appelait une *Science nouvelle*[1], qu'il plaçait sous la protection de Platon et de Tacite, de Bacon et d'Hugues Grotius, il croyait ne la devoir qu'à l'usage du sens commun. C'est le sens commun qui constitue, dit-il, le fond de la sagesse humaine, et qui nous fait saisir le général au milieu des détails, le vrai durable au sein de la mobilité universelle. La nature humaine est une, la sagesse humaine est une; et la divine Providence, une aussi, se sert de cette sagesse avec une énergie irrésistible, lorsque cette sagesse refuse de la servir avec joie.

L'emploi du sens commun, aidé d'une érudition patiente et vaste, conduisit Vico à proclamer comme vérités souveraines ces trois axiomes : 1° réalité d'une Providence invisible, attestée par l'institution univer-

[1] *Il vero è il fatto. Criterio certo del vero è farlo.* (Vico, *Dell' antichissima sap. degl' Ital.*)

[2] Voyez les travaux de MM. Jules Michelet et Ferrari sur la philosophie de Vico. Comparez aussi l'article que nous avons consacré à *Vico*, dans le *Dictionnaire* publié chez Hachette (1852).

[1] *Principes d'une science nouvelle, relative à la nature commune des nations, au moyen desquels on découvre de nouveaux principes du droit naturel des gens* (1725).

selle des cultes; 2° nécessité de dompter les passions et de les convertir en vertus sociales, correspondant à l'institution des mariages et des familles; 3° croyance naturelle à l'immortalité de l'âme, confirmée par l'institution des sépultures. A côté de ces trois articles de sa foi, la *Science nouvelle* établit, peut-être avec plus d'autorité encore, le besoin permanent de la sociabilité. En comparant les périodes de l'existence commune, soit chez le même peuple, soit chez des peuples différents, elle arrive à les réduire à trois âges distincts : l'âge divin ou théocratique, âge obscur, qui parle une langue sacrée ou hiéroglyphique; l'âge héroïque ou fabuleux, qui emploie un idiome métaphorique et poétique; l'âge humain ou historique, qui se sert du langage pleinement littéraire et réfléchi. En exposant la civilisation du second âge, la *sagesse poétique*, celle des *géants* et des *poëtes*, avec une pénétration et une étendue d'érudition également sûres, Vico s'est placé parmi les créateurs de la philosophie des mythes et des cultes[1]. Cependant, le dernier mot de sa théorie historique apparaît alors seulement qu'il déroule les époques successives du droit religieux et civil, les révolutions politiques et morales, qui répondent aux trois phases de la société humaine. Ces phases sont : la justice théocratique et impitoyable de l'âge divin; l'équité politique, mais arbitraire encore, de l'âge héroïque; et l'égalité civile de l'âge humain, qui, ajoute Vico, se conserve le mieux dans une monarchie bien constituée. La perte de l'indépendance

[1] *Science nouvelle*, l. II.

territoriale et la corruption des mœurs sont les deux causes qui mettent fin à la vie d'une nation. Deux remèdes sont capables de la ranimer : un monarque puissant, ou la conquête par un peuple meilleur. Si l'un et l'autre moyen se montraient insuffisants, la nation se dissoudrait, se disperserait comme l'empire romain, et ferait place à une autre société, qui, recommençant avec la même nature la même série d'évolutions, parcourrait probablement le même cercle, développerait librement les mêmes facultés, et obéirait, sans le savoir peut-être, aux mêmes décrets providentiels. C'est cette morale identique et circulaire, cette analogie de progrès et de retours, *corsi e ricorsi*, cette harmonie de révolutions et de rotations, qui a fait appeler la théorie de Vico le système des *retours historiques*.

Les défauts de ce système ont été signalés plus rarement que la sagacité de ses analyses et l'abondance de ses points de vue parfois si imposants. Ne risque-t-il pas de se perdre dans les circuits du droit romain, mis sur le premier plan de l'existence sociale? Accorde-t-il une place convenable aux productions de l'art et aux monuments spéciaux de la philosophie? La juste préoccupation des choses politiques et civiles ferme les yeux à Vico sur le rôle que joue la religion aux époques où l'idée du droit ne domine pas encore. L'Orient se trouve négligé, mis à l'écart, autant que Rome est savamment dépeinte ou consultée. Enfin, les conclusions spéculatives suffisent-elles, résolvent-elles tout le problème? Non, elles s'arrêtent à l'exis-

tence des nations, à leur *commune nature*, à leur développement circulaire; tandis qu'elles devraient embrasser l'ensemble des nations, l'humanité. Celle-ci, que devient-elle, de retours en retours? Avance-t-elle, abstraction faite de tel peuple? Si elle avance, dans quel ordre le fait-elle, et doit-elle le faire? Suit-elle une ligne spirale, comme Gœthe le pensait? Sa marche est-elle vraiment progressive, ou à quelles conditions peut-elle le devenir?

A ces questions, que ne saurait écarter une *théologie sociale*, les successeurs de Vico cherchèrent à répondre diversement, comme ils s'appliquèrent en général à combler les lacunes qu'avait laissé subsister ce ferme et infortuné penseur. Ce serait une tâche trop étendue d'apprécier ici tous les essais que ce désir louable provoqua. Il faudrait peser bien des noms, dont plusieurs sont encore tout récents. Les plus connus sont Baldinotti, Carli, Mancini, Miceli, Palmieri, Tamburini, Tedeschi, et même cet audacieux Ermenegildo Pino, qui, dans sa *Protologie*, rivalisait d'abstraction avec Bardili et Hegel, pour tout expliquer par un Premier Etre, *primum per se*, absolu et réel à la fois, par une *pensée* primitive et vivante, par une Idée-Dieu. Plus d'une variété éclate déjà entre les quatre philosophes de l'Italie moderne, qui tous se peuvent considérer, à des degrés divers, comme les continuateurs de Vico. Ceux qui se font le plus remarquer, à cet égard, sont ceux qui s'attachèrent spécialement à mettre l'*Idée* en rapport intime avec le dogme catholique; ce sont deux ecclésiastiques, Rosmini et Gioberti. Quant au baron Galuppi et au comte Térence Mamiani, ils prisent et suivent moins la *Science nouvelle* et sa *très antique sagesse*, bien que le premier se montre toujours dévoué à l'Eglise, autant que le second maintient le droit qu'a la raison de chercher Dieu librement.

L'abbé Rosmini-Serbati s'est signalé, moins encore par ses méditations profondes et son ingénieuse érudition, que par son ardeur à défendre tour à tour la Révélation par la philosophie, et la philosophie par la Révélation. Le grand objet de son étonnante activité, ce fut toujours la *philosophie chrétienne*[1]. Il est d'avis que, pour donner à cette sorte de philosophie les deux caractères de la vraie science, l'*unité* et la *totalité*, il suffit d'admettre, comme *innée*, une seule idée, à savoir, que l'être est possible. L'idée de l'être possible, de l'être idéal, de l'être conçu d'une manière indéterminée et illimitée, d'une manière universelle[2], n'est-elle pas tellement inhérente à toute intelligence, qu'elle en est la lumière même, cette lumière dont parle Dante, celle qui lie la vérité à l'intelligence?

Che lume fia tra 'l vero e l'intelletto[3].

Cette idée, continue Rosmini, est une perception immédiatement intellectuelle, une intuition directe de l'être en général. Elle ne vient ni des sens, ni de la

[1] Voyez son *Nuovo Saggio sull' origine delle idee* (éd. Milan, 1836), p. XVI sqq.

[2] *L'essere in un modo universale. — L'idea universalissima.* (*Nuovo Saggio*, II, p. 15, 20, 23, 119, 135.)

[3] Dante, *Purgat.*, VI.

réflexion, ni même du sentiment de soi-même : elle est donc innée. Elle est de plus souverainement nécessaire et universelle ; l'homme peut-il rien concevoir, sans l'idée de l'être ? L'existence est la plus élevée de toutes les qualités générales, et l'idée de l'être est le dernier terme de l'abstraction. Le scepticisme ne peut pas l'attaquer, parce que lui-même est forcé de la supposer possible. L'empirisme est obligé de reconnaître qu'elle engendre la connaissance des corps, en s'unissant aux sensations. Toutes les idées, enfin, celle de Dieu, comme celle de nous-mêmes, dérivent de l'idée de l'être. L'idée primitive de l'être représente seule l'être possible. La perception de l'existence réelle des choses créées est l'ouvrage d'un jugement, qui établit une équation entre la sensation et l'idée de l'être possible. La conception de la réalité de l'être absolu, ou de Dieu, ne s'obtient ainsi qu'indirectement, par démonstration [1].

Sans faire voir ce qui se montre de soi-même, la confusion de la simple notion d'existence avec l'existence réelle des choses ; sans même examiner si l'idée générale d'être est rapportée par Rosmini à sa véritable source et contenue dans ses justes limites, enquérons-nous de la manière dont l'idéaliste de Stresa prouve l'existence de Dieu. La seule idée de l'être *à priori*, dit-il, démontre l'Etre absolu. L'être, c'est-à-dire, la vérité ou la lumière intellectuelle, existe en moi comme un fait qui me domine et qui m'enseigne

[1] *Nuovo Saggio*, T. II et III, part. P. I, c. 2, 3. P. II, c. 4, 5. P. III, c. 5. P. VI, c. 3.

deux choses : 1° Il est un effet tel, qu'il n'a pu être produit ni par moi-même, ni par aucune cause finie ; 2° il est produit nécessairement par un objet qui est présent dans mon âme, mais qui cependant en lui-même est immuable et absolu, indépendant de mon âme et de toutes les âmes. Or, si j'applique à ces deux éléments les principes de causalité et de substance, je dois affirmer, premièrement qu'il existe une cause dont l'action est infinie ; et, secondement, que cette cause, existant dans les âmes, est un être essentiellement intellectuel, une intelligence infinie, une substance nécessaire et intelligible [1]... C'est l'argumentation d'Anselme et de Descartes, adaptée à la théorie rosminienne. Mais, quelle que soit la valeur interne de cette combinaison, son auteur est-il reçu à dire que cette preuve ne suppose aucune intuition ? Il a du moins l'intuition du fait spirituel dont il est parti, et qu'il considère comme un effet. Ensuite, la cause de cet effet purement intellectuel, est-elle déjà Dieu ? Ou bien, ne serait-elle qu'un être intermédiaire entre l'âme et Dieu, une raison universelle, mais impersonnelle, semblable à l'*idée* hégélienne ? Plusieurs critiques ont pensé que l'auteur inclinait à la seconde interprétation [2].

Ce qui est indubitable, c'est que le sage de Roveredo n'accorde pas à la raison la faculté d'arriver à

[1] *Nuovo Saggio*, III, p. 326 Cfr. III, p. 134 sq., où Rosmini démontre Dieu autrement. Les *natures ont* de l'être, mais ne *sont* pas l'être. Celui qui *est* l'être, leur en a donné : celui-là existe donc.

[2] Gioberti, *Introduzione allo stud. della filos.* T. II, p. 162 sqq.

une connaissance *positive* de Dieu. Quiconque, en philosophie, demande plus qu'une connaissance négative[1], se jette dans les bras de l'imagination, et court risque d'avoir le sort d'Icare : il forgera une vaine idole. C'est au sanctuaire de l'Eglise qu'il faut aller recueillir des notions exactes sur la Divinité. Aussi Rosmini s'efforce-t-il, dans plusieurs ouvrages importants, de justifier philosophiquement les décisions des conciles. Sa théodicée, devenue ainsi un commentaire du catéchisme romain, égale en patience et en dextérité les *Sommes* des plus profonds scolastiques. Peu d'apologistes modernes ont déployé autant de ressources, lorsqu'il s'agissait de concilier avec la science contemporaine le dogme rigoureux et l'histoire de l'Eglise. Combien il se montre ingénieux, quand il essaye, dans sa *Psychologie*, d'expliquer rationnellement l'eucharistie! Dans sa *Philosophie juridique*, il accorde le premier rang au droit théocratique, et demande même que toutes les formes sociales se soumettent à celle que Dieu lui-même révéla, et qu'il constitua en Eglise, à la papauté. Comme métaphysicien, il se flatte d'avoir remis en honneur les doctrines authentiques des saints Pères, et de les avoir rassemblées en système, à l'aide de divers progrès spéculatifs accomplis depuis Augustin jusqu'à nos jours. Comme philosophe de l'histoire, dans la *Société et sa fin*, il a fait voir, avec finesse et originalité, la nécessité de la Révélation, de la Rédemption évangélique. Là, certainement, il surpasse, par la vigueur des déductions, M. de Bonald aussi bien

[1] *Nuovo Saggio*, III, p. 258 sqq., 282 sqq., 291 sq.

que Frédéric Schlegel. Et cependant, en dépit d'une orthodoxie si scrupuleuse, il a eu la douleur, non-seulement de voir une partie du clergé accuser d'hérésie tout son enseignement, mais la congrégation de l'Index condamner même un de ses livres les plus sincèrement catholiques.

Les tentatives de Vincent Gioberti ne furent pas mieux appréciées. Si ces deux puissants esprits s'accordent à établir le saint-siége tribunal suprême en matière d'opinions spéculatives, et à prendre pour devise la maxime des scolastiques, *fides quærens intellectum*, ils diffèrent toutefois singulièrement sur la manière de concevoir la philosophie, sa méthode et même ses rapports avec la religion. Gioberti se rapproche de Vico, beaucoup plus que Rosmini. Il combat aussi Descartes, et ce qu'il appelle le psychologisme, « cause de la décadence de la philosophie moderne. » Rosmini même lui semble entaché de ce vice, en ce qu'il s'arrête à la notion de la possibilité de l'être. Gioberti part de l'être réel, conçu idéalement et platoniquement ; ou plutôt, d'un principe ontologique où seraient comprises en puissance toutes les notions possibles, et qui peut se formuler ainsi : *L'être crée les existences.* Cette ontologie, il aspire d'ailleurs à la retrouver, avec Vico, dans les faits, les traditions et les institutions. Aussi s'attache-t-il à combler le vide le plus grave de la *Science nouvelle*, en consultant l'une après l'autre les religions et les philosophies les plus anciennes, « l'antiquité indienne, iranique, sémitique, mongolique, américaine, les hiéroglyphes, les inscriptions cunéi-

formes, les ruines scandinaves [1]. » L'érudition, la philologie universelle, lui ouvre l'une des principales sources de la métaphysique. Celle-ci, à son tour, doit constituer une synthèse immense, embrassant « toutes les sciences qui touchent l'homme individuel et social, et qui sont propres à l'émouvoir, à ennoblir ses sentiments, à accroître les forces de son génie inventif. » Retrouver Dieu, rétablir l'idée divine, dans la science humaine, tel est le but de la philosophie catholique [2].

Comment la *formule idéale* peut-elle suffire à réformer la philosophie actuelle? En la préservant, et « du panthéisme, et du paralogisme psychologique. » *L'être crée les existences.* Chaque membre de cette proposition, dit Gioberti, exprime une réalité effective. Le premier membre, l'*Etre*, affirme une réalité absolue et nécessaire ; le second membre, l'*existence*, une réalité contingente et relative. Leur lien naturel, c'est la *création*, acte positif et réel, mais libre, acte par lequel l'Etre, la substance et la cause première, fait exister les causes et les substances secondes, les gouverne, les contient en lui-même, et les conserve dans le temps par l'immanence de l'action continuellement créatrice. Voilà donc trois réalités indépendantes de notre esprit : une substance et une cause première, une multiplicité organique de substances et de causes secondes, et un acte réel et libre de la substance causatrice, en vertu duquel l'Etre un se lie intimement à la multiplicité des existences [3]. Ces réalités, notre intelligence

[1] *Introduzzione*, I, p. 18.
[2] *Ibidem*, I, p. 85.
[3] *Ibidem*, T. II, P. I, p. 57 sq.

les saisit par un mouvement simple et simultané, précédant et accompagnant toute intuition particulière. Restant toujours spectatrice immédiate de l'Etre et de la création, notre raison perçoit d'un côté la substance première dans l'acte causal et continu ; et de l'autre, les substances secondes, les êtres finis. Grâce à une intuition directe, elle perçoit les qualités essentielles de l'Etre, comme engendrées par la substance première et renfermées en elle élémentairement. A côté de l'intelligence, au reste, se trouve un instinct qui s'élance au monde *supraintelligible* [1], sans pouvoir jamais le connaître. L'Etre, tantôt lumineux, tantôt obscur, s'offre toujours à nous sous deux aspects [2]. Le côté lumineux, objet de l'intuition, reproduit l'intelligible; le côté obscur, objet de l'instinct, contient le supraintelligible, que nous devinons à l'aide du sentiment même de notre impuissance de le connaître. Ici la Révélation vient remplacer nos conceptions négatives par une conception positive, quoique mystérieuse; et rien de plus simple que l'union de la philosophie avec la théologie, que la concorde des dogmes catholiques avec les doctrines de la raison.

Cette union doit être affermie par l'application universelle d'une *formule idéale,* que le peuple juif avait seul conservée, et que le christianisme a renouvelée et agrandie [3]. Le christianisme n'est autre chose, en effet, que l'idée faite homme, l'idée humanisée, l'*Idea*

[1] *Sopraintelligible.*
[2] *Come bilaterale.*
[3] *Introduzzione*, II, p. 248.

umanata [1]. L'arbre encyclopédique des connaissances humaines sort tout entier de cette proposition unique : l'*Etre crée les existences*. Trois branches principales correspondent à ses trois membres : la philosophie, les mathématiques, la physique. Le sujet de la formule, l'idée de l'Etre, engendre d'abord la philosophie, la science de l'intelligible pur ; ensuite la théologie, la science du sujet intelligible révélé. Le lien de la formule, sa copule, c'est-à-dire l'idée de la création, fournit la matière des mathématiques, et avec elle, la matière de la logique et de la morale. Les mathématiques répandent sur l'espace et le temps certaines conceptions qui, par ce qu'elles renferment de nécessaire, se rapportent à la possibilité infinie du successif et de l'étendu, par conséquent, à l'Etre, origine de toute possibilité ; et qui aussi, par ce qu'elles renferment de contingent, appartiennent à la réalisation finie des possibles, à la création des existences. La logique tire de la notion de création les formes constantes de tout le savoir humain, en ce sens que la pensée humaine est toujours une synthèse de l'absolu et du relatif, de l'Etre et de l'existant, et que le lien d'une synthèse pareille réside uniquement dans la création. « L'objet pensé et absolu crée le sujet pensant, et étant naturellement concevable, il crée aussi la pensée [2]. » La création fournit de plus sa matière à la morale, puisque celle-ci, en traitant de la vertu et du vice, traite des

[1] *Ibidem*, II, p. 146 ; l'*Idée parlante*, II, p. 13 ; l'*Idée orthodoxe*, II, p. 34 sqq.
[2] *Ibidem*, II, p. 168 sq.

choses qui sont composées d'éléments nécessaires et d'éléments contingents ; d'éléments nécessaires, si on considère leurs rapports avec la loi morale, volonté suprême de l'Etre ; d'éléments contingents, eu égard à l'arbitre humain, cause seconde subordonnée à l'Etre. Le troisième membre de la formule, les existences, comprend les notions relatives à la nature sensible, tant spirituelle que matérielle : la cosmologie, l'esthétique, la psychologie, la politique. Aucune de ces notions est-elle explicable, sans l'intervention de l'idée de l'Etre, qui les ramène toutes à l'unité ? Ainsi, le mouvement de toutes choses parcourt deux grands cercles : par le premier, l'Etre crée les existences ; par le second, il les rappelle à lui au moyen d'une transformation, d'une exécution successive d'actes moraux qui achèvent l'œuvre de la création primitive. Le premier cercle est tout divin, le second est mêlé de divin et d'humain, puisque les forces créées concourent à le former. Le premier peut s'exprimer en ces mots : *l'un engendre le multiple* ; le second en ceux-ci : *le multiple retourne à l'un* [1].

L'histoire de cette formule, écrite dans les opinions, les croyances et les révolutions des peuples, sa corruption, sa conservation, sa rénovation, sont des points où Gioberti dépense un savoir surprenant, autant d'éloquence naturelle que de talent, et surtout la sorte de courage que Vico nommait la *magnanimité de l'écrivain*. Ceux même qui rejettent sa théorie, et ils sont nom-

[1] Comparez Vico, *Opp. lat.*, T. I, p. 52 sq., 97. Gioberti, *Introduzzione*, II, p. 238.

breux, ne peuvent s'empêcher d'admirer au même degré son habileté et sa franchise. Sa théorie, en effet, est loin d'être aussi simple, aussi compréhensive, aussi capable de tout expliquer, que se l'imagine l'intrépide ontologue. Les problèmes fondamentaux de la science n'y sont pas déduits méthodiquement. Rien ne prouve non plus qu'elle exprime parfaitement le monde objectif, qu'elle soit une image aussi exacte du monde réel que du monde idéal; qu'elle soit plus qu'une simple hypothèse, attendant sa confirmation des faits positifs. Elle donne, comme déjà résolues, les questions les plus ardues de la spéculation; et cependant elle-même ne peut être conçue avec une clarté facile. Est-il si aisé de contempler l'infini directement, et en acte; de voir le tout absolument simple et infini? Il est évident que l'intelligence a besoin de posséder bien des notions antérieures à l'intuition immédiate de la *Formule idéale*, et que celle-ci n'atteint donc pas à elle seule, comme dit Gioberti, le *Premier philosophique*, dominant à la fois le *Premier ontologique* et le *Premier psychologique*[1].

Mais on conçoit que la *Formule* ait semblé nécessaire, et pour combattre le panthéisme[2], et pour fortifier le dogme catholique. Elle peut servir, relativement à la Révélation, à discerner la substance orthodoxe d'avec ses formes et ses accidents, et à la concilier avec la raison et la science. Or, c'est ce double but que Gioberti

[1] Voyez l'examen approfondi, auquel M. T. Mamiani a soumis cette théorie, dans le livre *Dell' Ontologia et del metodo* (1841), p. 60 sqq.

[2] *Introduzzione*, II, p. 273.

s'était proposé, à l'égard de l'Eglise. Point d'idée généreuse, point de principe libéral dans notre siècle, que ne doive accueillir, selon lui, la religion catholique. Lorsqu'un désaccord se glissera entre la science et le dogme, on le sauvera en distinguant entre les accidents et ce fond immuable, qu'exprime la formule idéale et chrétienne. Il est vrai, ce que Gioberti nomme *accidents*, d'autres catholiques, moins hardis ou plus vigilants, l'appellent substance. Aussi le philosophe de Turin supplie-t-il le clergé de se montrer de plus en plus favorable à la science, laquelle doit concourir encore à établir la souveraineté de l'Eglise. Est-il sage d'opposer la vérité catholique à la vérité laïque, une raison sacrée à une raison profane? Non, c'est une antithèse dangereuse, autant qu'absurde[1]. Ne craignons pas de heurter les préjugés même ecclésiastiques, et gardons-nous surtout de remettre la défense de l'Eglise à des *théologiens de gazette*[2]. Voilà pourquoi Gioberti n'hésite pas, par exemple, à nommer « un génie grand et profond, vigoureux et original, » ce Nolain, que Rosmini avait encore appelé un « infortuné sophiste[3]; » ni à reconnaître que l'hérétique Allemagne, celle de Schelling et de Hegel, est essentiellement pieuse et fait d'admirables efforts pour retrouver l'*Idée* perdue[4]. S'il considère Aristote comme hétérodoxe, et s'il veut être catholique « à l'antique, et non

[1] *Introduzzione*, I, p. 94 sqq.

[2] *Teologi da gazette*, I, p. 107.

[3] II, p. 257 sq. Cfr. Rosmini, *Nuovo Saggio*, III, p. 281.

[4] T. I, p. 143, 158 : II, p. 82.

à la moderne ; » s'il repousse le procédé ***autoritatif***, introduit en philosophie par Lamennais, procédé qu'il traite de pétition de principe ; en Guelfe inflexible, il n'attend que de Rome le salut de l'Italie et du monde [1]. On devine qu'une indépendance si ouverte devait lui valoir, dans la portion généreuse du jeune clergé d'Italie, des sympathies qu'il partageait cependant avec Rosmini, et même avec Galuppi.

Pascal Galuppi, de Tropea, le Reid de la Calabre, qui enseigna la philosophie jusqu'en 1847, dans l'université de Naples, était orthodoxe, ou avait désir de l'être. Les nombreux volumes sortis de cette plume, plus solide et plus patiente que nette et délicate, d'une plume toujours conduite par un esprit droit, sensé, modéré et même pénétrant [2], ne contiennent que peu de chapitres consacrés à Dieu. Ce qui préoccupe ce continuateur de Kant et des Ecossais, c'est le problème de la formation des connaissances ; c'est l'analyse des facultés, de leurs éléments, de leurs fonctions et de leurs productions. C'est du fait psycologique de la *perception* du *moi* qu'il part, et qu'il passe à ce qui est *hors du moi* [3]. En examinant nos moyens de connaître, il ne cesse pas d'en appeler à l'expérience. Mais il distingue deux sortes d'expérience : l'une *primitive*, composée seulement de parties objectives ; l'autre *comparée*, ou composée de parties objectives et subjectives.

[1] T I, p. 24, 45 ; II, p. 254, 369.

[2] *Acuto Calabrese*, dit de Galuppi l'abbé Rosmini. *Bella, casta, assennata e riservatissima*, dit de sa philosophie M. T. Mamiani.

[3] *Elementi di filosofia* (éd. III[e]), T. I, p. 170 sqq.

Point d'idées innées, de jugements synthétiques *à priori*. Les faits de conscience et le simple raisonnement suffisent pour rendre compte des principes suprêmes de la science, et pour échapper au rationalisme et à l'empirisme à la fois. La véracité de la conscience admise, celle de tous nos autres moyens de connaître est une nécessité logique.

Comment Galuppi, au moyen de cette méthode, fait-il naître et justifie-t-il l'idée de Dieu ? Une série infinie de conditionnels sans absolu, dit-il, est chose impossible. Le *moi*, ayant une existence conditionnelle, suppose une cause inconditionnelle, l'absolu, ou Dieu. Le *moi* est, parce que l'*absolu le fait être* [1]. Entre le *moi* et l'absolu, il existe un lien nécessaire : c'est l'action libre exercée par l'absolu sur le *moi*. Quand le lien entre deux existences n'est pas fatal, il est l'effet d'une cause intelligente : Dieu est donc une cause semblable. De plus, le raisonnement nous force d'admettre quelque chose d'invisible au fond de tout ce qui est visible. Cet invisible, c'est l'inconditionnel. Enfin, les effets que produit l'univers révèlent un dessein et un ordonnateur. La seule présence de la lumière et de la chaleur, leur profonde influence, si admirablement calculée en faveur de tout ce qui habite et constitue la terre, la manière dont cet ensemble de rapports est organisé, proclament déjà une intelligence suprême. L'ami du beau soleil de Naples s'appuie, dans des pages fortes, empreintes d'une poésie brillante, sur « l'illustre

[1] *Lo fa essere* (*ibidem*, II, p. 101 sqq.).

Fénelon, » sur Reimarus et sur d'autres défenseurs de la téléologie[1].

Galuppi ne se contente pas, au reste, d'exposer ce genre de théisme ; il combat non-seulement l'athéisme du *Système de la nature* et d'Helvétius[2], mais le « transcendantalisme » de Kant, pour lequel Dieu n'est qu'un *idéal*[3]. Kant, toutefois, lui fournit ensuite plusieurs éléments de sa théologie morale. Le *devoir* le conduit même à l'idée d'un culte, tant externe qu'interne, et d'une sage et confiante soumission envers la Providence. Le bonheur, tel qu'il le conçoit, est attaché à la satisfaction des besoins primitifs et à l'exercice des facultés intellectuelles[4].

Plus d'une analogie rapproche Galuppi de Terenzio Mamiani. Pour cet écrivain si classique et si populaire, aussi connu comme poëte, comme politique, que comme penseur et critique, la méthode et l'expérience sont de même choses capitales. Tout progrès de méthode lui semble un progrès de vérité et d'invention. La science n'est que la vérité méthodique, et l'induction est le principal instrument de la science. De là, le cas que Mamiani fait d'Aristote. Néanmoins, on l'a vu se détacher par degrés d'Aristote et suivre avec liberté Platon. Il est ainsi revenu du même coup aux sources et aux procédés de ce qu'il appelle, avec Vico, l'an-

[1] *Elementi di filos.* T. II, p. 110 sqq. Comp. Fénelon, *De l'exist. de Dieu*, T. II, c. 11.

[2] *Elementi di filos.* T. III, p. 48 sq., 73 sq.

[3] *Ibidem*, II, p. 407 sqq.

[4] *Ibidem*, III, p. 206, 213, 235 sqq.

cienne philosophie des Italiens[1]. L'esprit de cette philosophie ne lui paraît si digne d'imitation que pour avoir réuni ces trois qualités : il était tout ensemble positif, rationnel et pratique, et ses idées les plus sublimes se confondaient avec les maximes du sens commun. C'est cet esprit qu'il cherche à répandre, tantôt dans ses ouvrages, tantôt dans cette *Académie de philosophie italienne*[2], fondée par lui à Gênes en 1850 et dirigée depuis avec une si féconde habileté. Parmi ses *Dialogues sur la science première*[3], il s'en trouve un, *le Tasse*, qui esquisse ses vues religieuses. En choisissant pour principal interlocuteur le chantre de la *Jérusalem délivrée*, Mamiani voulait nous insinuer que le monde divin a besoin d'être saisi avec un enthousiasme poétique. Les idées, les convictions qu'inspire le sentiment le plus profond, doivent être alliées par la raison avec les plus pures notions d'une science sévère, et éprouvées par un progrès éclairé dans la vie pratique. Quand l'homme croit à l'unité contemplée par Plotin, à cette unité qui répand son essence à travers le tout, alors l'univers vit d'une vie propre, l'esprit divin pense dans nos meilleures pensées, et les destinées de l'humanité se dénouent, se déploient sous l'empire d'un souffle éter-

[1] Voyez son ouvrage *Del Rinnovamento della filosofia antica italiana*, Paris, 1834.

[2] Le premier et curieux volume des *Mémoires* ou *Essais* (*Saggi*) de cette intéressante Académie cite, comme membres, après Térence Mamiani, MM. Crocca, Boccardo, Giuliano, Mancini, Capponi, Cereseto, le prince Pierre Lanza di Butera Scordia, Audinot, le P. Giuliani, Garelli, Conforti, Bensa, Torre, Ruggiero Bonghi, Boncompagni, Spaventa Caracciolo dei Principi Torella.

[3] *Dialoghi di scienza prima.* T. I, Paris, 1846.

nel, celui de la grande âme. Lorsqu'au contraire nous nous persuadons que Dieu est essentiellement séparé du monde, il nous devient tellement étranger qu'il ne peut plus être l'objet de nos respects et de notre amour[1]. Cependant Mamiani combat avec vigueur le panthéisme, surtout parce qu'il le trouve incompatible avec la foi au progrès[2]. Il enseigne la création, et met l'affinité avec Dieu en ce que l'homme peut et doit accomplir la loi divine.

Le rapport d'une pareille philosophie avec l'Eglise peut s'exprimer par cette autre devise : *intellectus quærens fidem*. C'est avec une raison indépendante qu'elle veut aborder et accepter les doctrines chrétiennes, les interprétant « dans le sens généreux de la liberté, de la tolérance, de la charité sociale et du progrès civil[3]. » L'accord et l'union lui semblent très désirables; mais, en cas de conflit, elle préfère la raison aux décisions canoniques. C'est surtout une *religion civile* ou sociale, l'opposé de l'ascétisme monacal, qu'elle se plaît à révérer dans le christianisme. Aussi est-elle qualifiée, par les uns d'incrédule et d'athée, par les autres de mystique ou de superstitieuse.

Ceux qui la qualifient d'incrédule ont pour chef le Père Ventura; ceux qui la taxent de superstition peuvent être représentés par Bonavino.

L'éloquent et diffus théatin, cet « esprit actif, fécond et pénétrant[4], » est disciple de Lamennais. A mesure,

[1] *Dialoghi di scienza prima*, I, p. 336 sqq.
[2] *Dell' ontologia et del metodo*, p. 24 sqq.
[3] *Dialoghi*, I, p. 338. [4] Lamennais, *Affaires de Rome* (1836), p. 97 sq.

il est vrai, que son maître s'est éloigné de l'Eglise et du moyen âge, Ventura s'y est enfoncé plus résolûment. Dès son début, en 1828[1], il avait déclaré une guerre d'extermination à la raison laïque et libre, qu'il nommait *hérétique*, et à laquelle il opposait la raison *catholique*. De la raison hérétique il faisait dériver, après les œuvres de la pensée allemande et anglaise, les productions gallicanes et jansénistes, Descartes et Malebranche, Bossuet même, et ce Pascal auquel il empruntait, à son insu, tant d'armes contre l'esprit humain[2]. Tout ce que certains apologistes, depuis trois siècles, avaient amoncelé de doutes et de difficultés, pour plonger d'abord la raison dans le scepticisme, et pour l'attirer ensuite, abattue et brisée, au sein du christianisme; toutes ces méthodes moitié pyrrhoniennes, moitié mystiques, que l'évêque d'Avranches résumait en disant : afin de croire en religion, il est bon de ne pas croire en philosophie, *ad credendum utile esse non credere;* tout cela est renouvelé, avec savoir, avec chaleur, avec trop de véhémence surtout, par l'ancien professeur du collége de la Sapience. Refuser toute certitude au sens individuel, n'accorder d'autorité qu'au sens universel, au savoir révélé et gardé par l'Eglise universelle; revenir, dans la science, à l'Ecole, à l'*Ange de l'Ecole*, voilà les principaux conseils que Ventura nous adresse, depuis trente ans, en divers écrits, du haut même de la chaire évangélique. Dans

[1] *De Methodo philosophandi*, 1828, dédié à Châteaubriand.
[2] *De Methodo philosoph.*, l. I, p. CI, CIII, CIX, CXL, etc.

ses impétueuses agressions contre la raison humaine, il ne s'aperçoit pas combien il s'en sert pour l'accabler, ni surtout combien Thomas d'Aquin et l'Ecole étaient redevables à ce païen si peu orthodoxe, à cet Aristote, que Dante appelait le maître de ceux qui savent, *il maestro di color che sanno* [1]. Bossuet n'avait pas approuvé les *censures* hasardées par Huet contre Descartes. C'est que Bossuet redoutait, par tendresse même pour l'Eglise, quiconque attaque « jusqu'à la raison, sans songer qu'il déprise l'image de Dieu, dont les restes sont encore si vivement empreints dans notre chute, et qui sont si heureusement renouvelés dans notre régénération. » A la vérité, Bossuet paraît à nos Thomistes dangereux à son tour, ne fût-ce que pour avoir osé dire encore : « Nulle puissance, nulle autorité n'est illimitée : l'Océan même a des bornes dans sa plénitude; et, s'il les outrepassait sans mesure aucune, sa plénitude serait un déluge qui ravagerait tout l'univers [2]. »

Il faut l'avouer, le prêtre qui faisait retentir en Espagne des paroles analogues à celles du P. Ventura, Jacques Balmès, y apportait peut-être plus de réserve, de sagesse et d'équité. Il proclame la faiblesse de la raison naturelle, mais non pas son absolue incompétence, en matière de philosophie : *est modus in rebus*, ajoute-t-il [3]. Le procès qu'il intente en général à la philosophie française et allemande de notre siècle, aux « nouveaux spiritualistes, » n'est pas exempt de préjugés, ni de passion. Est-il permis d'identifier le panthéisme idéaliste avec le matérialisme? ou la doctrine renouvelée de Descartes avec celle de Hegel? Mais Balmès est du moins respectueux envers Leibniz, et envers Kant. Rien de plus net et de plus fin que sa réfutation de Hegel, bien qu'il ne prête à ce penseur d'autre inspiration qu'un monstrueux orgueil [1]. Mais, en échange, rien de plus arbitraire que d'assimiler l'éclectisme français à l'athéisme du dernier siècle [2]. On comprend que cet ardent polémiste opposait au « faux spiritualisme » le spiritualisme de l'Eglise catholique. Il l'exposa, non sans un rare talent d'analyse et de dialectique, dans une *Philosophie fondamentale*, qui méritait d'être traduite en plusieurs langues, bien qu'elle n'offrît rien de nouveau, du moins relativement à la philosophie [3]. Personne n'ignore qu'un diplomate éloquent, orateur de beaucoup d'esprit, habile zélateur de la théocratie, enlevé trop tôt pour sa gloire et pour l'honneur de ses théories, Donoso Cortès, porta jusque dans la tribune espagnole la métaphysique étroite du pieux prêtre navarrais.

Là encore les excès devaient provoquer des excès contraires. Un ancien prêtre de Gênes, connu sous le pseudonyme d'*Ausonio Franchi*, Bonavino, en appela de

[1] Voyez ce que M. Ch. de Rémusat a dit du P. Ventura de Raulica, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 1853, mars.

[2] Bossuet, *Discours sur l'unité de l'Eglise*.

[3] *Cartas a un esceptico*, p. 137 (éd. Paris).

[1] *Cartas a un esceptico*, p. 140-150.

[2] *Ibidem*, p. 167. M. V. Cousin est accusé d'avoir présenté à la jeunesse du poison dans une coupe d'or, *el veneno en copa de oro* (p. 155).

[3] M. l'abbé Dupanloup a mis un intéressant Avant-propos en tête de la traduction française, par M. Manec (3 volumes).

l'absolutisme sacerdotal à l'instinct universel de l'humanité. Dans ses *Etudes philosophiques et religieuses sur le sentiment*, il soutient que la science ne peut pas connaître les principes d'une manière démonstrative, mais que c'est l'instinct qui révèle tout. L'instinct de l'humanité, voilà l'oracle perpétuel de la vérité, parce qu'il est l'absolu même, se manifestant par l'évolution sans fin de la raison humaine. C'est donc l'*humanisme*, le culte de la « sacro-sainte divinité du genre humain, » que l'on a fini par prêcher en Italie même. C'est à M. Feuerbach que l'on y a recouru, pour repousser les doctrines ultramontaines. Sans l'irréligion, sans l'athéisme, y redit-on plus d'une fois, la véritable religion ne pourra pas s'établir dans la presqu'île des Apennins [1]... Qu'on est loin, à cet égard, des philosophes qu'on se plaît à invoquer, de Schelling et de Hegel, de Campanella et de ce Bruno, qui, dit Mamiani, égale Spinosa même en dialectique, et Schelling pour l'imagination poétique [2] ! Le panthéisme idéaliste, en effet, n'est point, quoi qu'en dise Balmès, essentiellement matérialiste, *esencialmente materialista* [3] ; et ce qui le prouve, c'est l'animosité avec laquelle il est attaqué par les matérialistes mêmes.

[1] Comp. le récent ouvrage de M. Ferrari, *Filosofia della Rivoluzione*.
[2] Mamiani, *Dell' ontologia et del metodo*, p. 23 sq.
[3] Balmès, *Cartas a un esceptico*, p. 148.

CHAPITRE II.

EN FRANCE.

« La véritable religion n'a pas besoin de supposer dans ses adversaires, ou dans ses émules, des défauts qui n'y sont pas. »
D'AGUESSEAU.

« Souvenez-vous que de tous les attributs de Dieu, bien qu'ils soient égaux, sa miséricorde l'emporte. »
CERVANTÈS.

L'intelligent et laborieux Piémont est, en philosophie aussi, un médiateur entre l'Italie et la France : témoin, au dernier siècle, le cardinal Gerdil ; plus récemment, Joseph de Maistre. Ce qui distingue les théologiens pensants de la France, la précision du langage et un tour d'esprit plus pratique ou moins contemplatif, se peut déjà remarquer chez les écrivains de la Savoie. En comparant Vico, Rosmini, Gioberti avec MM. de Maistre, de Bonald, de Lamennais, la différence est plus sensible encore, à cause même de la communauté des desseins. L'élan spéculatif, le vol platonique naturel aux trois Italiens, ne manque-t-il pas trop aux trois Français ? Ceux-ci sont infiniment plus politiques, c'est-à-dire, plus théocrates. Si leurs émules d'Italie le sont moins, c'est peut-être pour avoir vu de plus près les inconvénients qu'entraîne après elle toute théocratie

La passion de la théocratie, voilà ce qui caractérise les noms illustres qui, entre 1800 et 1830, poussèrent si vivement les esprits à la restauration du catholicisme [1]. A côté d'eux, avant eux, après la chute du clergé comme Ordre de l'Etat, après l'éclipse passagère du christianisme officiel, d'autres talents s'étaient dévoués à la renaissance du sentiment religieux, et même au réveil de la foi chrétienne. A plusieurs égards imitateurs de Rousseau et de Bernardin de Saint-Pierre, tous deux si habiles à montrer l'intention divine dans les harmonies de la nature, à attirer, par les charmes de l'imagination, les âmes jeunes ou tendres au créateur bienfaisant de l'univers, au père affectueux des hommes, Châteaubriand et Madame de Staël, et plus tard Benjamin de Constant, firent servir les beaux-arts, l'histoire, la morale, la philosophie même, au rétablissement du culte, au retour d'une piété sincère et lumineuse. Mais ce furent des artistes, des moralistes, des critiques de génie. D'autres voix encore avaient essayé de féconder les germes de mysticité qui dorment dans toute intelligence. L'illuminisme du cœur avait parlé, avec une suavité onctueuse, par la bouche élégante du doux et profond Saint-Martin. Mais ce fut un théosophe, qui avait *la tête dans le ciel*, et dans un *ciel quelque peu nébuleux* [2]. Ce n'étaient pas des théocrates non plus, ces

[1] Il est inutile de recommander ici les chapitres où l'exact et intègre M. Damiron traite de l'*Ecole théologique*, dans son *Essai sur l'histoire de la philos. en France au XIX[e] siècle*, T. I.

[2] Mot de M. Joubert sur Saint-Martin.

prêtres modérés et instruits, qui, à l'exemple de l'évêque d'Hermopolis et du cardinal de Bausset, cherchaient à réconcilier le raisonnement libre avec les dogmes et les usages de l'Eglise, défendaient tour à tour la philosophie contre les proscriptions ultramontaines et la religion contre ses contempteurs, désiraient enfin éviter toute injustice, en faisant droit à toutes les nobles tendances de l'esprit humain.

Cependant, ce sont les organes les moins sobres que l'on entend priser le plus souvent, et qui paraissent mériter le plus de reconnaissance. C'est qu'ils avaient, avec plus d'ardeur de caractère, une éloquence plus fougueuse. Qui ne sait, au reste, combien les théories impérieuses brillent et passionnent davantage? La postérité, il est vrai, sépare l'éclat d'avec les services réels, et le talent même d'avec la vérité. Pareil partage a été opéré déjà pour la renommée des apologistes qui vont nous occuper d'abord.

Personne ne songe à méconnaître ce qu'ont de hardi et de haut les paradoxes de Joseph de Maistre, ce que les théories de Louis de Bonald ont d'ingénieux, d'adroit, de fertile même et de profond quelquefois, en certains détails; ce qu'ont enfin de brûlant, d'acéré, de séduisant, les hypothèses et la dialectique de Félicité de Lamennais. Suit-il de là que leurs principes diffèrent sensiblement d'une philosophie qui consiste à combattre la raison humaine, de cette *philosophie de ne pas philosopher*, que Lactance lui-même reprochait aux sceptiques avec indignation [1] ?

[1] *Philosophia non philosophandi, Institut.*, lib. III. c. 5.

Le comte Joseph de Maistre était né onze ans avant M. de Bonald. Son premier ouvrage, les *Considérations sur la France*, parut cependant un an après les trois volumes que M. de Bonald intitula *Théorie du pouvoir politique et religieux*. A cet égard, 1796 et 1797 sont des dates mémorables. Les traits principaux de la vie de M. de Maistre suffisent pour expliquer le ton de ses écrits et de ses inspirations. Né à Chambéry, le 1er avril 1753, d'un père qui était président au sénat de Savoie, il était, à vingt-un ans, entré dans la magistrature; et dès 1788, il fut promu à la dignité de sénateur. L'invasion française le força de s'expatrier, de se réfugier à Lausanne, à Venise. Le roi, à son tour obligé de se confiner dans l'île de Sardaigne, le nomma en 1800 régent de la grande-chancellerie de son petit royaume; puis, en 1803, ministre à Saint-Pétersbourg. Durant quatorze ans il ne sortit pas de cette capitale, qu'il sut décrire avec tant d'art, et où il sut supporter, avec un si beau courage, tous les genres de privations. Lorsqu'il mourut, à l'âge de soixante-huit ans, le 26 février 1821, il fut vivement regretté comme homme, et fort admiré déjà comme écrivain. Depuis que sa *Correspondance* a été publiée, chacun a pu apprécier l'aimable et gracieuse bonté, la tendresse ingénieuse et enjouée d'une plume, ailleurs si intraitable et si tranchante. On a continué à le louer pour l'énergie et l'impétuosité de son style, pour son originalité piquante, riche en traits hardis et amusants, en tours allègres et pittoresques. Mais on a eu raison aussi de relever tout ce que ses expressions ont de hasardé, d'incorrect, d'immodéré, de tendu parfois et de tourmenté, toujours de dictatorial et, de son propre aveu, d'impertinent. Autant son érudition semble en général riche et variée, autant elle est çà et là superficielle et puérile. Quelle satisfaction de vanité se cache au fond de cette abondance bigarrée de citations et d'allusions! Quel arbitraire préside à ces constructions d'étymologies, destinées à soutenir tout un système de théologie! C'est l'avocat de ce système que nous devons uniquement considérer ici, et après avoir déclaré d'abord que ses allures et ses doctrines nous paraissent une simple récrimination. C'est une vengeance spéculative, tirée sur des théories dont l'application excessive et erronée avait frappé l'auteur du *Pape* dans ses affections de famille et de patrie, dans ses biens temporels et spirituels, dans sa foi politique et religieuse. Or, tout ce que le talent peut gagner à une pareille fusion de l'auteur avec l'homme, du système avec le *moi*, la vérité abstraite et l'exactitude historique ne l'y perdent-elles pas immanquablement?

En effet, Joseph de Maistre prête à Dieu même la pensée de représailles dont il est possédé. Sa théodicée est tantôt un réquisitoire devant le tribunal divin, tantôt un arrêt de la vindicte céleste. Tous les changements dont il avait été témoin depuis 1789, deviennent, sous son regard courroucé, des crimes également hideux et des châtiments également mérités. Montrer que nous sommes tous plus ou moins dignes des souffrances physiques et morales, qui fondent sur nous de toutes parts; que nos malheurs ne sauraient

infirmer aucune des perfections de Dieu ; que notre culpabilité, étant l'unique raison de nos maux, nous ôte tout droit à la miséricorde céleste : justifier ainsi la *Providence* et expliquer son *gouvernement temporel*, tel est, à travers des épisodes brillants ou gracieux, le sujet de celui de ses ouvrages qui touche de plus près à la philosophie, des *Soirées de Saint-Pétersbourg*.

Il ne nous appartient pas d'analyser les tableaux saisissants et les saillies altières dont se composent ces conversations si intéressantes, si divertissantes même, lorsqu'elles ne révoltent pas. Sous l'aspect sous lequel nous les envisageons, elles nous rappellent involontairement l'épithète dont J. de Maistre a tenté de flétrir les *Provinciales* : ces *Soirées* sont, non pas de *petites*, mais de *grandes* MENTEUSES. Quoi ! Dieu ne serait que le Néron de l'Eternité ! *La souveraineté et le châtiment seraient les deux pôles sur lesquels Dieu a jeté notre terre*[1] ! C'est là ce qu'aurait annoncé de plus positif Celui qui fut par excellence *doux et humble de cœur*, et qui passa sur la terre *en faisant du bien à tous et en les guérissant !*

Bornons-nous à résumer la doctrine même, qui, sans être conséquente en tous ses détails, est très simple, aussi simple qu'étroite et implacable. Si l'homme souffre, c'est qu'il le mérite, c'est qu'il a péché. Il a péché primitivement, et la faute originelle est aussi universelle. Il y a, de plus, des chutes primordiales de

[1] *Soirées de Saint-Pétersbourg*, t. I, p. 40 (éd. 1831). — Il n'y a plus rien à apprendre à cet égard au public français, instruit par une longue série de jugements, qu'ouvrit M. Villemain, qu'ont terminée MM. Rigault et Schérer.

second ordre, chaque homme transmettant à ses descendants ses vices et ses maladies. Nul n'a donc le droit de se plaindre de Dieu. Cependant, autant de chutes, autant de moyens pour amoindrir nos souffrances : la prière ou les supplications, et la réversibilité soit des mérites du Sauveur, soit des mérites des saints. Le juste peut, non-seulement détourner le châtiment pour lui-même, ou souffrir pour sa propre purification, mais satisfaire pour le méchant, par voie de réversibilité. Toutes les institutions et les lois, divines ou humaines, tous les événements de l'histoire, toutes les catastrophes de la nature, toutes choses ont la même fin : faire expier à l'homme les fautes commises par lui-même ou par les générations antérieures. De là le caractère sacré et la haute utilité du bourreau ; de là l'origine divine et la salutaire nécessité de la guerre.

M. de Maistre songeait-il du moins à justifier philosophiquement le péché originel ? Pas plus qu'il ne s'inquiétait d'expliquer comment nous avons tous ensemble péché en Adam, et comment néanmoins chacun est individuellement responsable. Cette lacune est encore plus regrettable que tout ce que laisse à désirer le rôle si médiocre qu'il assigne à la douleur physique et morale, dans l'œuvre de la conservation individuelle et du progrès spirituel.

Le motif par lequel de Maistre s'est déchaîné contre Voltaire pouvait se comprendre aisément ; mais fallait-il, pour attaquer l'esprit humain, emprunter à l'auteur même de *Candide* quelques éléments de son anthro-

pomorphisme pessimiste? « Que me dit votre poëme? écrivait J.-J. Rousseau à Voltaire : Souffre à jamais, malheureux! S'il est un Dieu qui t'ait créé, sans doute, il est tout-puissant, il pouvait prévenir tous tes maux; n'espère donc jamais qu'ils finissent; car on ne saurait voir pourquoi tu existes, si ce n'est pour souffrir et mourir[1]. » Violemment irrité contre la Terreur révolutionnaire, Joseph de Maistre semble vouloir l'écraser par une sorte de Terreur surnaturelle. Le Dieu qu'il invoque n'est plus le Dieu qui bénit et pardonne à ses bourreaux, c'est le Dieu qui institue le bourreau et le multiplie : c'est plus que le Très-Fort et le Très-Jaloux, c'est le Très-Irascible, le Très-Redoutable. Quoique chez de Maistre l'onction se mêle souvent à la colère, son Dieu a pour attribut principal, sinon unique, une colère toute-puissante, constante, l'idéal du courroux. La paternité divine elle-même, lui est-elle autre chose que le plus absolu des absolutismes? *Tu prends tes foudres, Jupiter!* Est-ce là le Dieu de l'Evangile, le Dieu de Celui qui avait repris ses disciples pour avoir appelé le feu du ciel sur un village samaritain où ils avaient été mal accueillis : « Vous ne savez de quel esprit vous êtes animés!... » Dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg*, l'Eternel ne montre guère d'autre compassion que celle qui fut recommandée par Paul IV à l'Inquisition, cette pitié d'autant plus bienfaisante qu'elle sera plus cruelle, *pietà crudelissima*. L'*anxiété*, tel est le sentiment que le Dracon des âmes voudrait

[1] *Lettre sur la Providence*. Voyez, ci-dessus, t. I, p. 225.

nous inspirer, et qu'il nous donne pour le plus solide fondement de l'amour[1].

En décrivant ces lamentables conséquences du péché originel, M. de Maistre cédait à une arrière-vue nullement philosophique. Il s'attachait à tout exagérer, pour légitimer ensuite plus facilement, non pas le gouvernement de la Providence, mais celui de la papauté. Réduit au désespoir, l'esprit humain doit se jeter aveuglément dans les bras du souverain pontife. Ce second essai de justification, cette sorte d'hiérodicée, est, s'il se peut, plus altier encore. Aussi devint-il suspect au pouvoir religieux lui-même. « De Maistre, dit un célèbre serviteur de Rome[2], veut mettre les foudres de Grégoire VII dans les mains de ses paisibles successeurs. C'est là une entreprise aussi inexécutable que celle d'endosser au dernier empereur d'Allemagne l'armure de Charlemagne. »

Parmi les arguments allégués en faveur de la suprématie pontificale, il en est deux qui intéressent la philosophie : son utilité et son infaillibilité. Son utilité d'abord : qui doit intervenir entre les gouvernements et les peuples, chaque fois qu'ils ont à se plaindre les uns des autres? L'autorité qui, représentant Dieu, en possède l'infaillibilité[3]. C'est supposer que les souverains et les nations non-catholiques accèdent à la pro-

[1] « Il faut le prier et le servir avec beaucoup plus d'*anxiété* que si sa miséricorde était sans bornes, » etc., etc. *Soirées*, II, p. 128 sqq.

[2] M. César Cantù, dans son *Histoire de Cent ans* (1750-1850), T. IV, *Philosophie*.

[3] *Du Pape* (1819), *passim*.

position ; c'est aussi s'abstenir de décider à qui recourront les Etats de l'Eglise, lorsqu'ils seront en mésintelligence avec cette autorité, qui leur commande comme prince temporel. C'est surtout éviter d'examiner si l'utilité, variant selon les lieux et le temps, est même chose que l'immuable vérité et la justice éternelle. Le fondement de l'infaillibilité est plus fragile encore. Elle est, dit Joseph de Maistre, un attribut inhérent à l'homme revêtu de l'autorité souveraine, alors même que cet attribut ne lui appartiendrait pas en réalité. Un souverain ne peut pas se tromper, car il est le dépositaire de la puissance divine, de la puissance religieuse et politique. Il faut lui obéir, dût-il se tromper parfois, parce qu'il doit toujours être tenu pour infaillible. En d'autres termes, la souveraineté ne découle pas de l'infaillibilité, c'est l'infaillibilité qui suit irrésistiblement de la souveraineté : étant souverain, le pape ne peut pas être sujet à se tromper !.. Pareille confusion du droit et du fait pouvait servir à la défense des princes armés contre le pape, autant qu'à l'affermissement de la papauté. Il ne restait donc d'autre motif réel que l'utilité. Le dogme de la suprématie romaine, de la cosmocratie pontificale est utile, disait-on, à titre de rempart contre les changements et les innovations, contre le mouvement du siècle : raisonnement analogue à celui qui détermina le Sanhédrin à supplicier Jésus-Christ. Aussi comprend-on que des prélats mieux inspirés ou plus clairvoyants aient abandonné les maximes du *Pape*, et que, tout en rendant justice aux intentions de son belliqueux auteur,

ils aient partagé l'avis de Gioberti. Le philosophe de Turin, regrettant que le publiciste de Chambéry eût compromis la cause qui leur était également chère, l'appelait avec indulgence un « écrivain souverainement paradoxal, amateur de philosophie et d'érudition, plutôt qu'érudit ou philosophe [1]. »

Quand Gioberti rapproche Joseph de Maistre de ceux qui se disent aujourd'hui ses continuateurs, il ne peut se défendre d'ajouter : « Malgré toutes ses erreurs et tous ses défauts, c'est un géant auprès de cette troupe de pygmées qui, depuis quinze ans, se couvrent de ses dépouilles. » Sans doute, de Maistre leur avait donné l'exemple d'un genre de polémique que Fénelon avait traité d'*impoli*. Lui qui taxait Rousseau de déclamation, il avait ainsi apostrophé Bacon : « Stupide matérialiste, brute plus brute que les brutes ! » Il avait désespéré du salut de Bossuet : « S'il ne s'est repenti, il est mort hérétique ! » Il avait qualifié de *hideuse secte* les cartésiens de Port-Royal. Il avait pris l'habitude de dédaigner ou d'injurier ses adversaires, au lieu de les réfuter ; de regarder les questions de biais, d'atténuer les faits qui le gênaient, ou d'y substituer des fictions ; de procéder à la façon des scolastiques, en posant comme incontestable une formule établie par l'autorité, et en déduisant de là des conséquences sans fin, et même des prophéties, comme si la formule eût été vérifiée par lui, ou comparée avec l'histoire et la réalité. Il avait surtout considéré les choses de

[1] *Scrittore paradossastico, più dilettante di filosofia, di erudizione, che erudito o filosofo.* (*Introduzz. allo studio della fil.*, I, p. 281.)

la religion sous un aspect purement politique, et abaissé l'Eglise au rôle de gardienne de la tranquillité publique. Mais il n'avait pas imaginé l'antithèse, qui fait pendant à celle de Feuerbach : *ou ultramontain, ou athée.* Quoiqu'il s'amusât souvent à rendre la raison suspecte, à la déconcerter par des paradoxes, et singulièrement par une continuelle identification de l'inexplicable avec le divin, il n'allait pas cependant jusqu'à proscrire l'esprit humain et à n'admettre d'autre philosophie que le pyrrhonisme. N'a-t-il pas défendu contre Locke les *idées innées ;* n'a-t-il pas sincèrement loué Descartes et Malebranche, et surtout Leibniz? N'a-t-il pas félicité Aristote d'avoir mis l'essence de l'esprit dans la pensée[1], et « l'estimable Thomas » d'avoir fait ce beau vers :

L'homme vit par son âme, et l'âme est la pensée.

A quoi tient enfin cette différence profonde entre le maître et les disciples ? A ce que le maître avait infiniment d'esprit, et presque du génie.

Par ce côté, M. de Bonald lui-même fut inférieur à M. de Maistre, autant qu'il le surpassa comme métaphysicien et même comme publiciste. Il ne fut pas, ainsi que son émule, un agitateur, un provocateur intolérant de la pensée publique, mais il fut meilleur observateur. Il se trompa moins dans ses prévisions, il réfléchit avec une maturité plus constante, il n'abusa pas avec autant d'audace des plus saintes vérités; et s'il s'exprima moins originalement, il raisonna avec une

[1] *Soirées de Saint-Pétersbourg,* I, p. 151, 157.

fermeté plus précise, et, après tout, il lança des éclairs plus vifs sur les mystères de cette société, où il voulut de même signaler la présence et le gouvernement de Dieu. Chez lui l'analogie des doctrines s'explique aussi par celle des destinées. M. de Bonald avait été témoin ou victime des mêmes événements que M. de Maistre. Né en 1762 dans l'Aveyron, il avait émigré en 1791, et était devenu penseur et écrivain aux frontières de la France, à Heidelberg et à Constance. Rentré dans sa patrie, il accepta les fonctions de conseiller de l'Université impériale. Sous la Restauration, il s'efforça d'appliquer ses théories politiques comme député et comme pair. La mort l'alla chercher dans la riante et laborieuse retraite où il avait vu le jour, à Monna, près Milhau, le 23 novembre 1840 [1].

Le point d'où part l'auteur de la *Théorie sociale* et de la *Législation primitive* ne diffère guère du fondement choisi par le principal interlocuteur des *Soirées de Saint-Pétersbourg*. Dieu, dit-il, révéla primitivement à l'homme et la parole et les idées; mais cette communication parfaite fut obscurcie, primitivement aussi, par la désobéissance de l'homme. Un fait psychologique doit venir à l'appui de cette croyance : c'est l'étroite relation qui unit la pensée au langage, et qu'avait déjà remarquée Platon. «L'homme, intelligence servie par les organes, pense sa parole, avant de parler sa pensée. » L'homme, quoique pensant sa parole, ne saurait penser sans elle, continue M. de Bonald ; c'est à

[1] Voyez une judicieuse appréciation de M. de Bonald par M. Jules Simon, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 15 août 1841.

elle qu'il est redevable des idées qui entrent dans son esprit. Nul génie n'aurait pu, sans le secours du langage, s'élever aux éléments qui composent un système de mots et constituent le discours; nul surtout n'eût communiqué sa découverte aux autres hommes. C'est donc uniquement de Dieu que nous avons reçu la parole, et avec elle les idées qu'elle forme ou qu'elle énonce. Dieu pouvait-il vouloir que sa créature demeurât un seul jour dans l'état stupide d'un être muet? Ne devait-il pas lui donner la langue, comme il lui a donné la vue et l'ouïe? Source de toute lumière, il nous fit part d'une double lumière, l'une sensible, l'autre intelligible. Grâce à elle, la société humaine s'établissait sur un double fondement, possédait une règle pour croire et une règle pour agir, sous l'œil protecteur d'un pouvoir religieux et d'un pouvoir politique. Ainsi, dès l'origine, la vérité divine est annoncée au monde, et la société éternelle y est établie. La vérité divine, la parole révélée, est l'unique norme de la science humaine. C'est à la Bible, ou plutôt à l'interprète de la Bible, à l'Eglise, à prononcer sur la valeur des connaissances humaines. Ce qui est conforme à la parole primitive est vrai, ce qui s'y trouve contraire est faux. La philosophie est donc tributaire ou justiciable de la religion, comme l'Etat est vassal de l'Eglise.

Quelle est la première leçon de cette Révélation, et le premier élément de la tradition qui en émane. « Tout a une cause. » De là cet autre axiome : « Entre la cause et l'effet il y a nécessairement un terme moyen. » Cause, moyen et effet, telles sont les trois parties de tout ordre, les termes d'une trinité qui se retrouve dans chaque département de l'univers. Dans la société naturelle ou domestique, le père, la mère et le fils sont ce que le roi, le noble et le peuple représentent dans la société politique; ce que Dieu, le prêtre et le fidèle constituent dans la société religieuse. La médiation que la femme établit entre le père et les enfants, est effectuée dans l'Etat par l'aristocratie, dans l'Eglise par le Christ. C'est le Christ qui, participant des deux natures, unit seul l'homme à Dieu. Aussi est-ce à la connaissance de ce médiateur que se proportionne le progrès des lois et des mœurs. Quant à l'unité même qu'exprime cette triplicité universelle, elle est absolue : elle a été voulue par un auteur absolu[1]. Si le roi et le père ont aussi un pouvoir absolu, c'est qu'ils sont délégués de Dieu, les organes de la volonté suprême. Tous les deux règnent par la grâce de Dieu, au nom de l'autorité divine, de la souveraineté religieuse. Ce qui distingue tout véritable pouvoir, outre la souveraineté, c'est l'inamovibilité. Le type achevé du pouvoir souverain et inamovible, n'est-ce pas la papauté? Plus le père de famille et le roi imitent le vicaire du Christ en lui obéissant, plus leur puissance tient de l'infaillibilité pontificale. Cesser de déférer, ou commencer même à résister au pape, et surtout lui préférer la souveraineté populaire, c'est renier la tradition du genre humain, quitter les voies de la civilisation, et perdre, avec la piété, le bonheur

[1] *Législation primitive*, l. I, c. 9.

et le progrès communs. En un mot, la souveraineté étant en Dieu, et le pouvoir venant de Dieu, l'autorité et les lois de ce monde n'ont d'autre source, d'autre sanction, que les lois de l'Eglise et l'autorité papale.

Ni les éléments, ni les conséquences de cette théorie ne nous sont inconnus. Frédéric Schlegel et le P. Ventura nous les ont déjà rappelés ; et, si nous avions à les suivre en politique, nous les retrouverions agrandis et fortifiés, surtout en Allemagne, parmi les auteurs romantiques, chez Gœrrès, Adam Müller, Louis de Haller, tous rivaux ou disciples de M. de Bonald. Là aussi le désir de déduire de la nature de Dieu les lois de l'ordre social, se trouve uni à l'habitude d'établir les plus importants des dogmes sur certaines similitudes externes et apparentes, sur des rapports accidentels ou visiblement forcés[1].

Les vices de pareilles théories sont si frappants, que nous n'avons pas besoin de les relever un à un. Est-il très exact, d'abord, cet axiome que l'homme ne peut penser sans la parole, et que la parole, n'ayant pu être faite par l'homme, est d'origine divine ? Il est évident qu'un travail réfléchi demande le concours d'un système de signes, de mots ; mais il est encore plus certain que la pensée précède en nous la parole, comme l'instinct précède la pensée même, comme le besoin précède les mouvements qu'il fait naître et les

[1] Tous jouent, à l'exemple de M. de Bonald, sur le mot *parole*, à peu près comme Hegel joue sur le mot *idée*, ou Feuerbach sur le mot *sens*. « On pense sa parole, on parle sa pensée. » La *Parole* est *verbum*, λόγος, *ratio* et *oratio :* donc, identité entre la parole primitive de l'homme et la nature divine, entre la parole même articulée et la parole divine, etc., etc.

moyens qu'il sait trouver pour se satisfaire. Le langage est un de ces moyens. A bien voir, la parole ne produit pas la pensée, elle la reproduit. Les lois qu'elle suit dérivent de celles de la raison. Celles-ci préexistent aux règles du langage, puisqu'elles en sont le principe, tantôt générateur, tantôt directeur. Il y a plus : la parole est incapable de rendre ce que notre vie intime a de plus grand, de plus profond. Les plus belles choses de l'âme n'ont pas de nom, et qui veut les exprimer les altère, les anéantit. L'homme, sans doute, tient de son auteur toutes choses, la parole comme la pensée ; mais s'ensuit-il que Dieu ait été directement notre maître de langue ? L'a-t-il été pour les autres règnes de la création, qui, en le célébrant et le remerciant, parlent cependant aussi, à leur manière ? En soutenant que le langage forme un don miraculeux, on espère augmenter la gloire de Dieu, en même temps que rabattre l'orgueil de l'homme : intention louable, mais moyen imparfait ! En réalité, c'est diminuer la toute-puissance de Dieu que de le supposer incapable de mettre naturellement l'homme en état de composer son langage peu à peu, sur le modèle et d'après les exigences de son esprit. C'est amoindrir l'intelligence divine que de croire qu'elle était obligée, après la création, d'ajouter une faveur spéciale, en complément de l'organisation primitive. C'est même faire mettre en question la prescience de Dieu et sa sagesse, que de les faire intervenir extraordinairement pour une œuvre qui dût être si peu respectée, si peu durable. Qu'est devenue, en effet, cette merveille du

langage originel? Quel est l'idiome qui en conserve les éléments et les vertus? Est-ce la langue sémitique, l'hébraïque? Est-ce la souche bien autrement vigoureuse des langues indo-germaniques? Les sentiments de l'orthodoxie même sont partagés entre ces deux familles d'idiomes. Peut-être rabaisserait-on jusqu'à la vérité divine, révélée dans ce discours primordial, si on la soumettait aux conditions toujours variables du langage, ou si on la fixait au point de la rendre incompatible avec le progrès. Plus l'ouvrage est parfait, plus l'ouvrier est éminent. Or, on déprise l'ouvrage, lorsqu'on le change en machine, en un composé privé de puissance spontanée. Il fallait, objecte-t-on, que Dieu se révélât à l'homme, pour en être connu et obéi. Assurément; mais l'esprit créateur, s'il veut se manifester à l'esprit créé, ne dispose-t-il pas de ressources plus directes et plus dignes de lui que les sons, les gestes, les signes matériels? Il pouvait se servir, comme vous dites, de la parole intérieure. L'organisation de notre intelligence, la constitution totale de notre nature spirituelle annonce suffisamment la pensée et la volonté de Dieu. Ou bien le langage serait-il plus précieux, plus surnaturel que la pensée et la volonté, que l'esprit, don naturel et universel? Afin d'arriver à la formation d'une langue, il fallait *patience, longueur de temps*, il fallait tous les aiguillons de la nécessité; mais il ne fallait pas de leçons miraculeuses, plus qu'il n'en faut pour les prodiges de l'industrie, des beaux-arts, des sciences et des lettres. Si la grammaire et l'écriture ont été enseignées divinement et

comme surérogatoirement, pourquoi la civilisation tout entière ne l'a-t-elle pas été? Elle l'a été, nous en convenons, mais indirectement, en ce sens seulement que Dieu nous a donné les forces dont l'exercice amène successivement tous les degrés de la culture humaine. Nos forces, notre âme et notre corps, voilà l'unique présent que la Divinité ait fait immédiatement à l'homme primitif.

Ce fondement d'idéologie et de théocratie que défend M. de Bonald, n'est-il pas emprunté à ses adversaires mêmes, comme l'hypothèse de l'origine divine du langage l'est en partie à J.-J. Rousseau et à Herder? Ainsi que les matérialistes, l'auteur de la *Législation primitive* considère l'homme comme un être, sinon tout passif, du moins tout imitateur. L'âme lui est aussi une table rase, un vase entièrement vide. Ce qui le distingue des sensualistes, c'est qu'il fait couvrir la table et remplir le vase, non pas seulement d'impressions physiques, mais aussi d'impressions surnaturelles. A cette maxime : *rien n'est dans l'esprit qui n'ait d'abord été dans les sens;* il devait ajouter : *et dans la parole, qui est d'institution divine.* Mais, malgré cette addition, Leibniz eût encore répété sa restriction et son correctif : *rien, si ce n'est l'esprit même;* et il l'eût fait pour Bonald, puisqu'il le pouvait faire pour Poiret[1]. Comment, au surplus, l'homme eût-il compris la première parole sortie des lèvres divines, s'il n'eût auparavant joui de la faculté de l'entendre? Or, qui a naturellement la faculté d'entendre Dieu, a de même

[1] Voyez, ci-dessus, T. I, p. 87.

celle d'inventer le langage ; et une communication surnaturelle présuppose toujours, comme disposition antérieure, comme condition interne, cette révélation naturelle de la raison que l'Eglise même a qualifiée de *préparation à l'Evangile*.

Chose curieuse, les écrits de M. de Bonald contiennent cent passages propres à démentir la théorie qui porte son nom. Tels sont les endroits où il protége le spiritualisme du XVIIe siècle contre les matérialistes du XVIIIe. Bien qu'il prise souvent la religion, dictant des lois, aux dépens de la philosophie, qui donne des conseils et qui, ajoute-t-il, met l'exagération à la place de l'autorité, il n'hésite pas à s'incliner devant *le trône de la raison*, « si glorieusement occupé par le génie. » Ce génie, ce sont Descartes et Malebranche, Bossuet et Leibniz. « Descartes prouva Dieu et il expliqua l'homme et ses passions ; Malebranche fit un pas de plus sur la même route ; il étudia leurs rapports, mais des rapports trop purement intellectuels, et les communications ineffables de la raison humaine avec l'éternelle raison. Leibniz entrevit au delà et connut la nécessité de la société extérieure de Dieu et des hommes, société qu'il appelle l'Etat le plus parfait sous le plus parfait des monarques. » En redisant ces paroles avec satisfaction, la philosophie se plaît à reconnaître à son tour que M. de Bonald rendait service à la société, lorsqu'il démontrait, tantôt que la religion est le premier intérêt social, tantôt que la première connaissance de l'homme pensant fut la connaissance d'un être supérieur à l'homme. *Le bon sens et le génie sont de la même*

famille, disait-il ingénieusement ; et s'il n'a pas dit : *la philosophie et la religion sont sœurs*, il paraît l'avoir pensé. Enfin, ce n'est pas lui qui a donné à ses modernes successeurs l'exemple du mépris de la philosophie, puisqu'il s'est gardé soigneusement d'identifier le théisme et le spiritualisme avec le matérialisme et l'athéisme, et qu'il a écrit avec une conviction sincère ces deux lignes : « L'Europe, le centre et le foyer de toutes les lumières du monde, attend encore une philosophie. »

Cette philosophie, un jeune lévite promettait de la donner. Plein du talent le plus brillant et d'une fougue longtemps contenue, M. de Lamennais avait été en quelque sorte interpellé, en 1817, par l'auteur du *Pape*. « Qui sait d'ailleurs, s'écriait M. de Maistre, si, avant de s'envoler vers sa patrie, Elisée a jeté son manteau, et si le vêtement sacré a pu être relevé sur-le-champ ? » En 1817 même, Félicité-Robert de Lamennais fit paraître le premier tome de l'*Essai sur l'Indifférence en matière de religion*, où M. de Bonald était appelé « le philosophe le plus profond qui eût paru en Europe depuis Malebranche[1]. » Le futur réformateur, qui s'ignorait lui-même, et qui pendant vingt ans fut le plus impétueux défenseur du passé,

[1] L'admiration qu'inspirait M. de Bonald était alors aussi vive que commune. On se souviendra toujours des vers que lui adressait M. de Lamartine :

> Ainsi, des sophistes célèbres
> Dissipant les fausses clartés,
> Tu tires du sein des ténèbres
> D'éblouissantes vérités, etc., etc.

Comp. l'*Essai sur l'Indifférence*, T. I, p. 271.

avait alors trente-cinq ans. Il était né treize ans après Châteaubriand, mais aussi à Saint-Malo, dans cette vieille rue des Juifs, d'où devaient sortir pour notre siècle deux lumières si éclatantes.

Apologiste de l'Eglise, Lamennais fut le splendide et rigide complément de MM. de Bonald et de Maistre, tous deux heureux de saluer en lui un second Bernard. Novateur et tribun, il fut leur antipode absolu. S'il ne dépasse de tels devanciers par l'ardeur du zèle et de la conviction, il a sur eux d'autres avantages. Plus abondant et plus rigoureux, il ose tirer toutes les conséquences du principe qu'ils avaient posé, et combler les lacunes qu'ils avaient laissé subsister dans leur principe même. De plus, loin de se contenter d'affirmer en dictateur le principe de l'autorité universelle ou papale, il cherche à l'établir sur un fondement rationnel, bien plus vaste et plus spécieux que la théorie de Maistre touchant le péché originel, ou celle de Bonald sur la parole-pensée. Toutes ses recherches enfin respirent une si franche et si pure passion de la vérité, qu'il ne craint pas de se démentir et de condamner, dans la seconde partie de sa vie, les doctrines professées, durant la première, avec tant de feu.

Les exigences de la raison moderne lui étaient mieux connues, d'ailleurs, qu'à ses maîtres. Non-seulement il savait que la supériorité du christianisme consiste précisément dans sa conformité avec les besoins essentiels de la conscience et les plus hautes fins de l'intelligence humaine ; mais il comprenait que toute autorité, sous peine de pâlir et de disparaître, est obligée de pro-

duire ses titres, de se justifier philosophiquement aussi bien qu'historiquement. *Ratio*, avait dit saint Anselme, *princeps et judex omnium esse debet*. Lamennais tente donc de prouver que l'autorité catholique est marquée du signe de vérité qu'exige la science pour se soumettre, l'évidence. Toutefois, l'évidence véritable lui semble être, non au fond de la raison individuelle, mais du côté de la raison générale. L'autorité catholique peut se trouver en désaccord avec le sens privé, mais elle est en harmonie avec le sens commun. Ce sens commun n'est autre chose que la perception instinctive des vérités primitivement révélées par Dieu aux hommes, auxquels elles sont indispensables ; c'est le sentiment des connaissances qui, conservées par la tradition, ont été renouvelées et perfectionnées dans la communauté chrétienne, et toujours revêtues du sceau de l'assentiment universel. Vouloir démontrer l'infaillibilité du sens commun serait absurde. Ce sens n'est-il pas un fait au delà duquel nul ne peut remonter ? N'est-il pas un juge sans appel en matière de certitude, un législateur qui règle les intelligences si absolument, que le mépriser, c'est tomber dans la folie ? En préférant son propre jugement à celui de l'humanité, on ferait preuve d'un orgueil poussé à la démence ; et, pour réduire au silence cet orgueil, et avec lui toute philosophie hétérodoxe, il suffirait de faire voir que le genre humain a toujours cru les dogmes enseignés par l'Eglise. En présence d'une telle démonstration, un esprit sensé doit s'incliner devant la suprématie et l'immutabilité de la raison commune, et par

suite devant l'infaillibilité et la souveraineté de l'Eglise universelle, c'est-à-dire de cette société spirituelle qui formule les croyances universelles de l'humanité, qui applique les éléments éternels de la vérité. Avant la venue du Christ, la vérité était reconnue au témoignage unanime du genre humain, et conservée par la tradition, dépôt de la révélation primitive : *Patres nostri narraverunt nobis*. Depuis l'apparition du Christ, elle est une propriété spéciale de l'Eglise. De la sorte ce que Bossuet avait appelé, d'après Tertullien, *le christianisme de la nature*, est remplacé par une espèce de *christianisme de la tradition*, antérieure même à la naissance du Christ. Le Messie devient ainsi lui-même un simple rénovateur de la révélation primitive et surnaturelle, un simple réformateur de la tradition universelle et anté-chrétienne[1].

Voilà comment Lamennais reprenait l'argumentation de J.-B. Vico et de Frédéric Schlegel, et leurs attaques contre la philosophie inaugurée au XVIIe siècle. Descartes, bien qu'il eût placé dans le *moi* pensant de l'individu le fondement et la mesure de la certitude, avait été respecté encore par MM. de Maistre et de Bonald, qui se souvenaient à quelle sorte d'adversaires le philosophe tourangeau avait opposé le *Je pense, donc je suis*. M. de Lamennais se croirait coupable, s'il le

[1] Voyez l'*Essai sur l'Indifférence*, partic. T. I, ch. XIII-XX ; et la *Défense de l'Essai* (1821), ch. X-XIV. — Comp. le président Riambourg, *Œuvr. philos.*, t. II, p. 169, 203. — M. l'abbé Gerbet, *Doctr. philos. sur la certitude* (1826), et *Coup d'œil sur la controverse chrét.* (1831). — M. Victor Cousin, Avant-propos du Rapport sur les *Pensées* de Pascal (1844).

ménageait[1]. Cette philosophie *individualiste*, qui, dit-il à tort, commence par la *pensée* pour finir par le *doute*, et non par *Dieu*, n'a qu'une seule utilité : elle peut servir à se détruire elle-même. Le scepticisme, qui est son unique résultat, doit être retourné contre elle, parce qu'il l'anéantit immanquablement. C'est alors pour Lamennais le lieu de reproduire les antiques objections du pyrrhonisme, et d'établir que tous nos moyens personnels de connaître, les *sens*, le *sentiment* (l'évidence) et le *raisonnement*, sont autant de sources d'erreur et d'illusion. Malgré toute l'énergie des convictions du *sens commun*, la faiblesse de l'esprit humain est *extrême et incurable;* elle est telle, que l'homme ne peut prononcer qu'en hésitant : *Il est probable que je suis*. Œuvre de l'esprit humain, la philosophie n'est qu'un instrument propre à critiquer et à contester, à nier et à détruire. Il n'y a de certain pour elle qu'une constante et générale incertitude. *Solum certum nihil esse certi, et homine nihil miserius aut superbius* : ce mot de Pline est l'abrégé de la science humaine. « Il est très certain que la philosophie, loin de nous rendre heureux, est incompatible avec le bonheur, parce qu'à la place de la vérité infinie que désire notre intelligence, elle ne lui présente que des erreurs, des incertitudes et des doutes ; et qu'à la place du bien infini où notre cœur aspire, elle ne lui offre que des plaisirs fugitifs et trompeurs, incapables de le satisfaire ; et enfin parce qu'affranchissant l'homme de tout de-

[1] *Essai sur l'indifférence*, T. II, ch. XIII.

voir, elle le constitue dans un état de désordre et par conséquent l'arrête dans un état de souffrance[1]. »

La tactique qui mettait le scepticisme grec au service de la foi romaine, et qui de ce doute énorme faisait le précurseur et l'allié du plus énorme des dogmatismes, n'était pas neuve, mais elle était plus impérieuse qu'autrefois. L'auteur du *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*, qui en avait tant abusé, ne l'avait pourtant pas poussée si loin. Non-seulement Huet n'accordait pas au grand nombre ces priviléges d'autorité infaillible, qu'il refusait à la minorité qui réfléchit; mais il reconnaissait que « par la raison, nous ne pouvons acquérir aucune connaissance plus certaine que la connaissance de Dieu; de sorte que tous les arguments que les impies opposent à cette connaissance, n'ont aucune force et se réfutent aisément[2]. » Lamennais recule jusqu'à l'auteur du *De Typho generis humani*, à ce passionné et pesant général des prémontrés, Jérôme Hirnhaym, qui ne voit dans la philosophie laïque que peste et fièvre, vent et enflure[3], et qui veut sévèrement confiner dans les cloîtres toute science, comme toute piété, *philosophiæ gymnasia et religiosa asceteria.* A la suite même du nominaliste Okkam, Lamennais soutient que l'existence de Dieu ne pourrait jamais être admise avec certitude, si elle n'était enseignée par l'Eglise. Combien ce stratagème intéressé, cette alliance étroite, mais monstrueuse, de l'absolu scepticisme avec l'absolu dogmatisme, contrarie les véritables intérêts de l'Eglise même; combien la négation de toute croyance, soit naturelle soit surnaturelle, se concilie peu avec la prédication et la défense du spiritualisme révélé, on l'a montré maintes fois, et si solidement, que nous n'oserions nous y arrêter davantage[4].

[1] *Essai sur l'indifférence*, T. I, p. 323.
[2] *Traité philos. de la faiblesse de l'esprit hum.*, p. 275.
[3] *Typhus et typhon* (Prague, 1676). P. 1-12, 83 sq.

Deux parties de la théorie lamenaisienne doivent cependant nous occuper un instant.

Le premier point est fort simple. La science humaine aboutit-elle nécessairement au scepticisme ? S'il en était ainsi, les sceptiques seraient inexcusables de combattre ceux qu'ils appellent dogmatiques, ceux qu'il faut cesser de combattre, dès que personne ne peut rien affirmer. La religion même ne suppose-t-elle pas des certitudes naturelles et scientifiques, tout un dogmatisme philosophique, c'est-à-dire ces *præambula ad articulos fidei*, ces *motifs de crédibilité*, sans lesquels l'enseignement et la profession même de la foi sont choses absolument impraticables. Enfin, à moins que vous n'attachiez à tous les mots le même sens, vous faites vous-même une notable distinction entre les *indifférents* et les déistes, entre les théistes et les athées, et par conséquent, à côté du scepticisme, vous admettez plusieurs genres de dogmatisme.

En second lieu, ni le consentement général, ni l'autorité de l'Eglise qui en résulte, d'après Lamennais,

[4] Comp. notre *Huet, ou le scepticisme théologique* (1850), particul. chap. VIII: *Examen du scepticisme, envisagé comme instrument de la foi religieuse.*

ne sont durables, ni même possibles, si la raison individuelle conduit fatalement au scepticisme. La raison générale, n'étant qu'une collection abstraite de raisons individuelles, participera de la nature de ces raisons, sera faillible comme elles : le tout peut-il différer essentiellement des éléments qui le composent? Avec quoi, d'ailleurs, constaterai-je le sens commun, m'assurerai-je si l'Eglise le représente, ou si les traditions catholiques ont avec le témoignage du genre humain une conformité capable d'imposer à l'individu une adhésion, tantôt *indélibérée*, tantôt réfléchie? Avec mes facultés personnelles. Mais, puisque celles-ci sont trompeuses, serai-je jamais certain d'être en harmonie avec la raison universelle? En 1840, M. de Lamennais envisageait le sens commun tout autrement qu'en 1820, probablement parce que son sens privé avait changé entre 1820 et 1840. Quant à l'autorité de l'Eglise, en particulier, l'*Essai sur l'indifférence* tourne dans un cercle manifestement vicieux, dans celui que Berkeley avait mis en usage, relativement à la Bible. L'évêque de Cloyne n'avait admis l'existence réelle du monde physique que sur la foi de l'Ecriture sainte, sans s'apercevoir que l'autorité de l'Ecriture même dépend du témoignage des sens : *fides ex auditu*. M. de Lamennais proteste que l'Eglise échappe seule à l'incertitude universelle, parce qu'elle est la sainte héritière de tout ce qu'il y a eu de vrai, de divin dans les traditions humaines. Qui me garantit la réalité de cette exception unique? Mes sens et mon entendement, c'est-à-dire des témoins, selon vous, cor-

rompus ou corruptibles. Aussi Lamennais se borne-t-il à poser comme fait le consentement universel, et s'interdit-il d'en éclaircir les fondements. Il faut l'accepter, à titre de donnée inattaquable; et quiconque s'avise d'en douter, s'appelât-il Pascal, ou Charron, ou même Sextus Empiricus[1], prouve seulement qu'il est atteint de folie.

La folie, ce critère si négatif, si flottant, puisque Muratori avait déclaré fous les amis de Lamennais, les pyrrhoniens[2], serait le seul indice du vrai, un simple indice par voie de contraste. Lamennais avait cependant approuvé et imité Charron, selon lequel « le nombre des fols surpasse de beaucoup celui des sages. » Il savait aussi que de réels bienfaiteurs de l'humanité ont souvent passé pour fous, précisément parce qu'ils étaient en désaccord avec la plupart de leurs contemporains. Les astrologues, les magiciens, les sorciers étaient-ils dans la vérité, parce que la foule les croyait en possession de connaissances et d'arts supérieurs? Le droit des minorités, lorsqu'il s'agit des intérêts moraux et intellectuels, est-il moins respectable, moins sacré, que le droit qu'ont les majo-

[1] Pascal, *Pensées*, I. « C'est le consentement de vous-même à vous-même, et la voix constante de votre raison, et non celle des autres, qui doit vous faire croire. » — Charron, *De la Sagesse*, I, ch. XVI. « Le nombre des fols surpasse de beaucoup celui des sages; et puis, comment est-on parvenu à ce consentement, que par contagion et applaudissement donné sans jugement et connaissance de cause, mais à la suite de quelques-uns qui ont commencé la danse. » — Sextus Empiricus, *Hypotyp. pyrrh.*, I, 89.

[2] Muratori, *Delle forze dell' intendimento umano* (1735), p. XI, XVII : *pazzia*.

rités de prononcer sur leurs intérêts matériels? Si la vérité et la justice, loin d'avoir une valeur propre, une évidence interne et une vertu obligatoire, sont à la merci d'une opération d'arithmétique, l'Eglise elle-même cesse d'être l'expression de la pensée et l'interprète de la volonté divines. La somme des membres de l'Eglise catholique n'égale pas, tant s'en faut, le total des adhérents d'autres cultes, du brahmanisme et du bouddhisme, par exemple. Quoiqu'elle exprime le *sentiment général*, l'Eglise est-elle acceptée par la généralité des hommes? Qu'il serait difficile, enfin, de s'assurer du consentement universel, de recueillir les suffrages qui le constituent! « Ceux qui disent qu'il faut accorder son assentiment au grand nombre, raisonnent en enfants, dit Sextus Empiricus. Qui peut réunir les sentiments de tous les hommes, et discerner ce qui plaît à la plupart d'entre eux? [1] » Peut-être, dans l'Eglise même, pareil dépouillement de votes eût-il amené des résultats contraires aux vœux du proposant, puisque plus d'un catholique avait rejeté la théorie de l'*Essai sur l'indifférence*, avant que son auteur même l'eût répudiée.

Au reste, la marque la plus éclatante de l'erreur cachée au fond de cette théorie fut fournie par la conduite de Lamennais. Quand la raison générale, sous les traits du pape, désavoua ses tentatives et censura ses idées, il osa lui préférer sa raison personnelle, sans craindre pour cela d'avoir perdu le sens. A la vérité, il crut conserver encore la substance de sa première

[1] *Hypotyp. pyrrhon.*, I, 89 : παιδαριώδές τι.

conviction, du moins en ce qu'elle avait eu de généreux et de vrai : l'accord avec la pluralité des hommes. Le propre d'une noble opinion est d'avoir tôt ou tard un lien social avec l'opinion générale, de modifier le cours commun des idées et de concourir au progrès de tous. On peut dire que c'est à cette union, actuelle ou future, de l'individu avec l'espèce, que se reconnaît en partie la vérité; mais on sait aussi qu'elle ne s'établit trop souvent qu'après la mort de l'individu, qu'après avoir reçu un baptême de larmes ou même de sang.

A cause de cette belle solidarité, Lamennais ne rompit pas brusquement avec le pouvoir qui l'avait d'abord recommandé comme le dernier Père de l'Eglise. Mais la Restauration tombée, il crut le moment venu d'étendre l'empire de la papauté, en l'alliant avec la démocratie. Le pape, organe sacré de la foi universelle, devait devenir le chef des nations professant cette foi, le souverain spirituel de toutes ces sociétés qui sont elles-mêmes souveraines en politique. Plus d'autre loi, d'autre arbitre, pour l'indépendance des peuples, que le divin représentant du sens commun, le successeur de saint Pierre. Le journal où cette vue fut développée, dès le 16 octobre 1830, l'*Avenir*, avait pris pour devise les paroles que Voltaire avait prononcées sur la tête du petit-fils de Franklin : *Dieu et la liberté*. Mais voici qu'en novembre 1831, et plus encore en août 1832, la cour de Rome repousse la domination qui lui est offerte, et particulièrement le tribunat de la liberté populaire. Les *Paroles d'un croyant*, tracées

d'une main fébrile dans la solitude de La Chenaie, et retentissant, en 1834, comme un coup de foudre, à travers toute l'Europe, sont la première réponse du compatriote d'Abélard, désormais convaincu qu'un pape ne saurait être que l'allié de tous les despotes, sinon leur maître et leur âme. Nous disons : *la première réponse;* car ces fameuses *Paroles* sont suivies d'une foule variée de pamphlets, où la violence des volontés le dispute au génie de l'éloquence, et parfois le ton de la déclamation à une amère et touchante mélancolie. Cette passion fertile, si longtemps dévouée au saint-siége, Lamennais la transporte sur un autre objet, sur ce *peuple* qu'il aime sincèrement, alors même qu'il le conseille mal. Le théologien abdique ainsi en faveur du publiciste, et le doux et pacifique commentateur de l'*Imitation* se met à interpréter l'Evangile, comme une constitution sociale, du même élan dont il réédite le *Contr'un* d'Etienne de la Boëtie. La puissance à laquelle il avait subordonné jusque-là toute religion, comme toute politique, l'autorité pontificale, est à son tour sacrifiée à la liberté, ou devait du moins l'être, dans les intentions du réformateur.

Il est étrange, en effet, que le libre penseur n'ait pas réussi, dans ses écrits philosophiques, à s'affranchir tout à fait de l'auteur de l'*Essai sur l'indifférence*. Il suffit de lire quelques pages de l'*Esquisse d'une philosophie*[1], pour y découvrir de nombreux restes de l'ancienne conviction, un mélange d'éléments hétéro-

[1] Les trois premiers volumes parurent en 1840, le quatrième en 1846.

gènes, datés d'époques très différentes. Le système grandiose que forme la cosmogonie synthétique et ontologique de l'*Esquisse*, et qui, parti de la notion générale de l'être ou de la substance, doit reproduire à la fois l'ensemble des choses et l'universalité des principes scientifiques, sur quel fondement repose-t-il en définitive? Sur ce consentement général, qui, répète Lamennais sans le prouver davantage, admet comme incontestables les faits suivants : existence de l'être absolu, réalité du monde extérieur, véracité des lois logiques, puissance démonstrative du syllogisme, présence objective de certaines formes de l'âme, vue constante des idées éternelles et parfaites, liberté humaine et règles souveraines de la morale. A entendre le sceptique de 1820, toutes ces choses sont inattaquables, en même temps qu'indémontrables. La science n'a qu'à les recevoir docilement des mains du bon sens; car elle n'est autre chose qu'un développement réfléchi, un éclaircissement méthodique des croyances instinctives[1].

C'est aussi une réminiscence de la première période, que l'habitude de représenter les formules de la foi officielle comme la source voilée des vérités spéculatives. Une réserve importante, cependant, doit être faite à cet égard. Ces formules traditionnelles, Lamennais a cessé de les prendre dans le sens de l'orthodoxie; il les interprète avec la liberté des mystiques, à la façon

Le fragment de la partie politique, publié en 1848, est intitulé: *De la société première et de ses lois.*

[1] *Esquisse d'une philosophie*, l. III, c. 8.

du néoplatonisme chrétien. C'est à la *Somme* de Thomas d'Aquin qu'il emprunte encore l'organisation de son système, commençant par Dieu et l'essence divine, pour passer à l'univers et à ses lois, puis à l'homme et à sa constitution individuelle, et pour traiter enfin de l'ordre dans la science et dans la société. Mais c'est d'un alexandrin du XVI[e] siècle qu'il tient ses vues sur cette trinité qui, suivant Campanella, compose d'abord les trois propriétés premières de l'Etre, ses *primalités;* ensuite, les trois éléments de la création. Autant Lamennais avait lu jadis et même cité Montaigne, Charron et Sanchez, autant il consulte pour l'*Esquisse*, mais sans l'y citer, le panthéiste de la Calabre. Ce dominicain savant et pieux, dont le cardinal de Richelieu avait favorisé l'évasion de Rome, et qui avait toujours rêvé l'intime alliance du dogme romain avec une philosophie indépendante, était pour le penseur breton ce qu'un autre dominicain de Naples, moins respectueux envers l'Eglise, avait été pour Schelling. Au surplus, Schelling lui-même pouvait, aussi bien que le P. Ventura, avoir fait goûter Campanella à Lamennais, pendant le séjour que celui-ci avait fait à Munich, après son retour de Rome, en 1832[1].

La trinité néoplatonicienne, qu'avait aussi adoptée

[1] Les analogies de la *Philosophia universalis* de Campanella avec l'*Esquisse* de Lamennais sont si nombreuses et si frappantes, qu'il faut bien considérer celui-ci comme un disciple de celui-là. Voy. part. la III[e] partie de la *Philosophia universalis;* et comparez tout ce qu'ont dit d'exact et de fin, sur l'*Esquisse*, M. Tér. Mamiani, dans l'écrit *Dell' Ontologia e del metodo;* et M. Jules Simon, dans la *Revue des Deux-Mondes* (15 février 1841).

partiellement Saint-Martin, est le fond ou la clef de ce nouveau système, auquel elle donne, sinon une haute probabilité, du moins un air remarquable de simplicité et de cohésion, analogue aux apparences dont Hegel avait su revêtir ses triplicités et sa trichotomie. L'être dont part Lamennais, après Schelling et Hegel, après Rosmini et Gioberti, la substance unique et infinie, renferme trois qualités essentielles et trois manifestations distinctes : la puissance, l'intelligence et l'amour. Puisqu'il est, l'être doit pouvoir être : puissance. Mais rien ne peut subsister sans une forme déterminante, c'est-à-dire intelligible : intelligence. La puissance et l'intelligence se développant ensemble, l'une par l'autre, sont nécessairement unies : amour. Or, la puissance, l'intelligence et l'amour, conçus individuellement, constituent trois personnes distinctes à la fois et identiques, distinctes dans leur essence, identiques dans l'unité suprême de la substance infinie. Le Père, grâce à la conscience qu'il a de son être propre, conçoit tout ce qu'il est, et engendre ainsi le Fils, qui est donc égal et coéternel au Père. Du lien mutuel, aussi effectif qu'indissoluble, qui unit le Père au Fils, procède l'Amour ou l'Esprit[1]. Ce n'est pas encore tout. Cette triade éternelle a librement voulu réaliser, ou produire au dehors, ce qui n'existe primitivement que dans l'entendement divin, ou dans le Verbe. Là résident, avec une splendeur indicible et inimitable, les

[1] Nous n'avons besoin ni d'indiquer les ressemblances de cette théorie avec celles des Hegel, des E.-H. Fichte, des Weisse; ni de rappeler combien ces sortes d'interprétations sont capricieuses et illusoires.

idées accomplies, les types éternels des êtres finis. Trois ordres réfléchissent la trinité dans les mondes peuplés par ces êtres. Le premier, où la puissance domine, où la force se transforme en mouvement, c'est le règne inorganique, spécialement soumis aux lois mathématiques. Le second ordre, le règne organique, asservi principalement aux lois physiologiques, est la sphère de l'intelligence, de la sagesse qui se convertit en forme et en lumière. L'amour ou la bonté, source de la chaleur et de la vie, doit être le principe et la règle du règne véritablement humain, des êtres spirituels et libres. Dans la société humaine enfin, la puissance se manifeste par l'industrie, l'intelligence par les sciences et la philosophie, l'amour par les arts et la religion.

Le désir d'éviter tour à tour un double écueil, le déisme et le panthéisme, la *transcendance* et l'*immanence*, forçait Lamennais de se préoccuper du problème de la création. Il se félicita d'avoir su concilier les droits respectifs de l'une et de l'autre opinion, en même temps qu'échapper à leurs excès. Néanmoins, sa doctrine sur l'origine des choses n'est qu'une sorte d'émanation de Dieu. En créant, l'être infini tire, non pas du néant, mais de lui-même, l'existence qu'il donne, ou les êtres finis. La création est donc tout ensemble, continue Lamennais, en Dieu et hors de Dieu, positive et négative, nécessaire et contingente, éternelle et temporaire : elle est positive, en ce que le monde et Dieu ont la même substance ; négative, parce que l'univers est la substance divine manifestée sous les conditions de la limite, dans le temps et l'espace. La matière n'est autre chose que cette limite même, la limite des êtres dont Dieu distingue en lui-même les idées, en les déterminant et les formant. De plus, en créant de la sorte, Dieu est libre et le demeure : il n'a d'autre motif, pour créer, que le type même de tout ce qui peut être ; et comme ce type, ne pouvant jamais se réaliser actuellement, n'est pas infini, il ne saurait devenir nécessitant[1].

N'est-ce pas là se contredire visiblement ? Dieu, dit-on d'abord, est tout entier dans l'univers ; l'univers et Dieu ont tellement la même substance, que distinguer Dieu et le monde est tomber, [étrange abus de mot,] dans le panthéisme. Plus tard on affirme que Dieu n'est que d'une manière limitée dans la création. Il n'y est donc pas tout entier, et dès lors nous avons le droit de le chercher encore en dehors de l'univers, de l'ordre naturel et social. Quant à la liberté avec laquelle Dieu aurait créé, est-elle digne de Dieu, vraiment spirituelle et morale ? Ce qui nous défend de l'admettre, c'est que la Divinité de l'*Esquisse* n'a point d'attributs moraux, c'est que l'homme même n'en a guère davantage. Dans l'*Esquisse* il en est des actions humaines, comme de la vertu créatrice de Dieu. L'homme est libre en péchant, dit Lamennais, mais le péché est une conséquence inévitable de la nature humaine, une nécessaire limitation d'être, un défaut invincible de substance ou de puissance. Ces contradictions parallèles ne viennent-elles pas de l'absence d'une

[1] *Esquisse d'une philosophie*, T. I, p. 110.

vue psychologique et morale, indispensable pour compléter ou redresser les hypothèses métaphysiques[1] ?

Au reste, quelle que soit la valeur interne de l'*Esquisse*, elle nous intéresse ici principalement à titre de protestation contre les assertions, tranchantes ou erronées, multipliées avant 1832 par l'éloquent apologiste de l'Eglise. Ni l'impuissance, ni la perversité radicale de la philosophie ne pouvaient plus être soutenues par celui qui lui-même avait entrepris d'*esquisser une philosophie*. La tentative des théistes s'efforçant d'accorder la libre raison avec la foi positive, ne pouvait plus être qualifiée d'absurde et de téméraire, depuis que leur adversaire s'était à son tour proposé un essai semblable. Bien qu'excommunié, Lamennais continuait à se croire chrétien, et ne blâmait plus Rousseau d'avoir dit : « Il n'est pas bon de penser qu'un homme de bonne foi qui raisonne ne peut être un membre de Jésus-Christ[2]. » Les rapports que la philosophie soutient avec la religion lui semblaient des rapports de besoin mutuel et d'heureuse amitié. « Point de conception sans foi, point de foi sans un commencement de conception ou de science. » « La science ne relève que de ses propres lois, on peut l'altérer, la détruire plus ou moins en soi ; mais tandis qu'elle subsiste et au degré où elle subsiste, sa dépendance est purement fictive, car c'est elle encore qui détermine, en vertu d'un libre jugement, sa soumission apparente[1]. »

[1] Voyez, surtout en ce qui concerne les notions imparfaites de l'*Esquisse* sur le mal physique et moral, la forte discussion de M. Schérer, dans la *Revue de théol. et de philos. chrétienne*, juillet 1854 ; et quelques pages de M. Matter, dans son *Histoire de la philos.* (1854), p. 413 sqq. — On se souvient aussi d'un morceau de M. Rigault, publié par le *Journal des Débats*, avril 1854.

[2] J.-J. Rousseau, *Lettres sur la philosophie*, t. XXIV.

Combien pareil exemple est instructif ! Un trait nous y frappe : c'est qu'après avoir nié les faits obstinément, au profit d'une théorie préconçue, une âme sincère et haute en vient tôt ou tard à dédaigner, à repousser cette théorie même.

Toutefois, les nombreux sectateurs de Lamennais persistèrent à prétendre que toute philosophie mène, sinon au matérialisme et à l'athéisme, du moins au scepticisme et à l'indifférence. Le maître avait eu beau déserter l'Eglise, les disciples, membres du clergé, refusèrent de quitter ses doctrines : c'est là un phénomène destiné à surprendre la postérité.

Une fraction du clergé, il est vrai, les quitta en partie ; c'est celle qui continua d'accuser la philosophie, non plus de scepticisme, mais du plus dogmatique des dogmatismes indépendants, de panthéisme. A cette assertion insoutenable, que la science ne peut absolument rien, ne mène qu'au nihilisme, succédait ainsi la thèse contraire : la philosophie peut faire, ne peut même ne pas faire le plus grand mal, en aboutissant au fatalisme, à l'identification du fini et de l'infini, de Dieu et du monde. Lamennais, au surplus, n'avait-il pas, au début de son *Esquisse* même, suggéré ou sanctionné ce changement d'attitude ? « Les philosophes, dit-il,

[1] *Questions polit. et philos.*, T. II, p. 94. — *Esquisse d'une philos.*, T. I, p. 54.

ont placé leur point de départ, les uns uniquement en Dieu, d'autres dans l'univers, d'autres dans l'homme. Les premiers sont inévitablement conduits au *panthéisme*, les autres au *scepticisme*. Pour ce qui est des derniers, leur doctrine, insensée dans sa base, les force à nier Dieu et l'univers, dont la raison n'est pas dans ce *moi* où ils demeurent confinés, et leur philosophie se résume en une sorte de *panthéisme humain*. »

Encore que ce nouveau grief, étant l'opposé de l'ancien reproche, montre quelle foi il fallait ajouter à celui-ci, il n'a guère plus de valeur réelle. Il équivaut à l'accusation de ceux qui jadis soupçonnaient la raison de toujours conduire au déisme, c'est-à-dire, à l'opinion que les panthéistes rejettent avec le plus de hauteur. Aussi n'est-il pas difficile de l'apprécier exactement. Nul n'en disconvient, la raison peut engendrer le panthéisme, de même qu'elle produit le théisme et le déisme, l'idéalisme et le matérialisme, et cela sous l'empire d'une cause qui fait aussi que le christianisme lui-même peut dégénérer en fanatisme, en mysticité, en superstition, ou la liberté en licence et en anarchie, l'autorité en absolutisme et en tyrannie. Mais de ce qu'un abus est possible, suit-il qu'il soit inévitable? Sujette à se tromper et à s'égarer, l'intelligence n'est pas pour cela condamnée fatalement à l'erreur et au sophisme. Le plus pauvre sophisme, l'erreur la plus grossière consisterait à nous interdire l'usage des biens, des dons de Dieu, sous ce prétexte que nous pouvons les mal employer, et même nous en servir contre la

volonté du céleste donateur. Bossuet distinguait, après Augustin, entre la *droite raison* et la *raison corrompue*[1], et regardait la confusion de ces deux sortes de raison comme destructive de la loi naturelle et de la règle des mœurs.

Peut-être ceux d'entre les théologiens qui ont le plus contribué à accréditer cette prévention, ont-ils eux-mêmes changé de sentiment, depuis qu'à leur tour ils ont été soupçonnés de rationalisme et de panthéisme. Il ne nous appartient pas d'examiner si l'on a eu raison d'attaquer MM. Bautain et Maret, pour avoir tenté d'expliquer philosophiquement la Trinité et l'incarnation[2]. Il nous semble cependant que M. Bautain, après avoir avidement parcouru toutes les écoles du siècle et spirituellement écouté toutes les voix du passé, était resté fidèle à M. de Bonald et à Frédéric Schlegel. L'homme, d'après le brillant et savant prédicateur, doit au seul langage, primitivement institué par Dieu même, la connaissance des premiers principes; et la philosophie ne peut être autre chose qu'un commentaire scientifique de la parole divine. La vérité révélée par cette parole est antérieure à toute autre lumière; elle est la source même des axiomes que la raison humaine est forcée d'admettre de confiance, sous peine de s'épuiser stérilement, de s'anéantir elle-même. Au contraire, l'ingénieux et sagace auteur de la *Théodicée chrétienne*, à mesure qu'il fut rapproché, par ses anta-

[1] Bossuet, *De la connaissance de Dieu*, ch. I.

[2] Une discussion instructive, intéressante eut lieu à ce sujet entre les *Annal. de philos. chrét.*, dirigées par l'habile M. Bonnetty, et les fermes défenseurs de M. Maret, MM. Chastel, Darboy et Gardereau.

gonistes, des penseurs qu'avait tant méconnus son *Essai sur le panthéisme*, n'hésita point à faire loyalement des déclarations aussi profitables à ces mêmes penseurs qu'à sa propre cause[1]. A l'encontre des *traditionalistes* exclusifs, l'abbé Maret soutint qu'il y avait une religion naturelle et une morale innée, une foi et une loi universelles et rationnelles, philosophiques enfin, que la tradition de l'Eglise elle-même n'avait pas cessé de proclamer. Les *traditionalistes* sont donc en désaccord, non-seulement avec la raison, mais avec la tradition impartialement interrogée[2].

Ajoutons qu'un autre disciple de Bonald et de Lamennais, l'abbé Gerbet, n'eut pas besoin de modifier à tel point ses opinions premières. C'est qu'il avait toujours été aussi un élève docile de Fénelon, et avait, dès l'origine, avec une douceur aussi ferme que gracieuse, écarté de ses écrits et de son cœur plus d'une exagération périlleuse. La croyance au progrès lui avait fait considérer la philosophie comme une science fondamentale et infinie, aspirant diversement à la sagesse suprême. Le progrès solide lui semble réservé au seul christianisme. Les autres religions, aboutissant à des limites ou à des doutes, ne sauraient faire avancer l'humanité. Le panthéisme la fait tourner dans un cercle sans issue, et les systèmes qui ne sont ni panthéistes, ni chrétiens, la font reculer, ou même déses-

[1] Voyez, outre l'Avertissement de la nouvelle édition de sa *Théodicée chrét.* (1850), sa Thèse de docteur, soutenue en Sorbonne à la même époque.

[2] Comparez l'article de M. Emile Saisset, sur les *Ecoles philosophiques en France*, dans la *Revue des Deux-Mondes*, 15 août 1850.

pérer d'elle-même. Le gouvernement divin de la liberté humaine concilie toutes choses, au moyen du dogme de la Grâce, lequel renferme la substance de la foi chrétienne, avec autant de profondeur que de simplicité[1].

Gardons-nous, au reste, de croire que les talents si divers, si puissants de nos théocrates français aient fait partout dominer les principes ultramontains. La renaissance religieuse en France avait eu d'autres instruments encore, moins incisifs, mais non moins utiles. Le *Génie du christianisme* n'avait-il pas influé sur le clergé, presque autant que sur les gens du monde? Or, il ne ramenait pas seulement au respect de la foi chrétienne, par un poétique retour vers le passé, par le sentiment du beau, par le goût des arts et des lettres; mais il signalait avec grandeur à ses contemporains étonnés le caractère religieux du XVIIe siècle, et leur montrait, textes en main, combien les métaphysiciens de ce siècle dédaigné étaient supérieurs par la pensée, comme par l'expression, aux moralistes du XVIIIe siècle. La véritable philosophie, disait Châteaubriand, est à la fois religieuse et métaphysique. « Clarke, Leibniz, Malebranche, se sont élevés si haut en métaphysique, qu'ils n'ont rien laissé à faire après eux... Contemplant les objets de plus haut que nous, ils ont dédaigné les routes où nous sommes entrés, et au bout desquels leur œil perçant avait découvert un abîme... Une chose n'est bonne, une chose n'est positive qu'autant qu'elle renferme une intention morale;

[1] Le plus attachant, le plus fidèle portrait de M. Gerbet a été tracé par M. Sainte-Beuve, dans les *Causeries du lundi*.

or, toute *métaphysique* qui n'est pas *théologie*, comme celle des *anciens* et des *chrétiens*, toute métaphysique qui creuse un abîme entre l'homme et Dieu, qui prétend que ce dernier n'étant que ténèbres, on ne doit pas s'en occuper ; cette métaphysique est futile et dangereuse, parce qu'elle manque de but. L'autre, au contraire, en m'associant à la divinité, en me donnant une noble idée de ma grandeur et de la perfection de mon être, me dispose à bien penser et à bien agir. Les fins morales viennent par cet anneau se rattacher à cette métaphysique, qui n'est alors qu'un chemin plus sublime pour arriver à la vertu. C'est ce que Platon appelait *la science des Dieux*, et Pythagore *la géométrie divine*[1]. »

Tandis que la fantaisie originale de Chateaubriand créait un monde d'images, l'âme passionnée de madame de Staël ouvrait un monde d'idées et s'élançait, avec encore plus d'enthousiasme, vers l'avenir et vers Dieu. « Cette vie n'a quelque prix, s'écriait-elle, que si elle sert à l'éducation religieuse de notre cœur, que si elle nous prépare à une destinée plus haute, par le choix libre de la vertu sur la terre ! » Telle était sa conviction fondamentale. Elle s'appuyait donc aussi sur le spiritualisme des Descartes et des Leibniz, après avoir consulté Rousseau et Kant tour à tour. « Les philosophes du XVII[e] siècle, par cela seul qu'ils étaient religieux, en savaient plus sur le fond du cœur... La métaphysique doit être appréciée d'après le perfec-

[1] Châteaubriand, *Génie du christianisme*, P. III, l. II, ch. 3-6.

tionnement moral de l'homme... Tout ce qui tend à l'immoralité n'est jamais qu'un sophisme[1]... »

Quelle foule de préjugés, tantôt parmi les esprits indépendants, tantôt chez les âmes pieuses, disparurent devant la lumière que répandirent ensemble, sans être parties d'un même horizon, ces deux plumes étincelantes[2] ! L'élite des intelligences françaises fut convertie ; et si néanmoins l'Institut put préférer, pour grand prix de morale, le *Catéchisme* de Saint-Lambert au *Génie du christianisme*, il voulut acquitter sa dernière dette envers la génération qui l'avait mis au monde, à titre d'*assemblée représentative de la république des lettres*[3]. L'esprit d'équité et d'impartialité, qui avait fait dire à Bossuet que Socrate et ses disciples pouvaient *faire rougir des chrétiens*, qui avait fait désirer à Fénelon une alliance entre Athènes et Jérusalem, à Châteaubriand une association entre la *métaphysique* et la *théologie*, entre les *anciens* et les *chrétiens*, à madame de Staël la fusion de nos spiritualistes du XVII[e] siècle avec les idéalistes d'Allemagne ; cet esprit qu'inspire la science, que commande l'histoire, que conseillent la sagesse et la religion, prévalut insensiblement, et servit également le christianisme et la philosophie. S'il proscrivit l'intolérance, il bannit aussi cette tolérance prétendue, que Lamennais avait eu raison d'appeler de l'*indifférence* ; et il remplaça l'une et l'autre par la justice, par la liberté de conscience, par

[1] Madame de Staël, *De l'Allemagne*, P. III, ch. I-III.
[2] Voyez le bel *Eloge* de Madame de Staël par M. Baudrillart.
[3] Expression de Daunou.

le respect sévère des droits mutuels et des convictions sincères. Révolution bienfaisante, dont un monument expressif subsistera dans l'ouvrage de l'un des intimes confidents de madame de Staël. Le livre cosmopolite et pourtant si français de Benjamin Constant, *De la religion*[1], atteste ce progrès, en ce qu'il représente les cultes, non plus comme des impostures ou comme des illusions imbéciles, mais comme autant d'essais de satisfaire le noble besoin de l'infini. Le point de vue qui domine l'*Education du genre humain*[2] de Lessing, s'y retrouve habilement modifié, et sert à proclamer ensemble l'immortalité du sentiment religieux, et la mortalité, ou plutôt, l'amélioration successive des formes religieuses. Mais ce qui devait, peut-être, frapper davantage les lecteurs dont la jeunesse s'était nourrie des articles de l'*Encyclopédie*, c'était l'hommage rendu à l'Evangile par un si éloquent ami de la liberté, par un si spirituel appréciateur de Voltaire. « Le christianisme a introduit dans le monde la liberté morale et politique... Si le christianisme a été souvent dédaigné, c'est parce qu'on ne l'a pas compris. Lucien était incapable de comprendre Homère : Voltaire n'a jamais compris la Bible... L'incrédulité n'a aucun avantage, ni pour la liberté politique, ni pour les droits de l'espèce humaine; au contraire, elle peut frapper de mort les institutions abusives, mais plus infailliblement encore elle doit mettre obstacle à la renaissance de toutes celles qui préserveraient des abus. » La sainteté de la religion fut rarement recommandée à la politique avec une justesse plus concise que dans ces mots : « Pour employer la religion comme un instrument, il faut n'avoir pas de religion. »

[1] *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, 1824-1830, 5 vol. in-8°. — Comp. son ouvrage posthume *Du polythéisme romain*.

[2] Voyez ci-dessus, T. I, p. 73.

Aussi ce retour vers la profonde et pieuse philosophie du XVII[e] siècle trouva-t-il d'illustres appuis dans les rangs du clergé même. Nous avons mentionné plusieurs fois l'évêque d'Hermopolis, esprit si net et si juste, d'une si mâle éloquence, d'une ferveur de conviction si intelligente, et quelquefois d'une imagination aussi vive que noble. Les *Conférences* instituées par Frayssinous à Saint-Sulpice, devant un auditoire composé aussi des disciples de ceux qui, disaient-ils malignement, avaient été élevés par les jésuites, des Voltaire et des Diderot, ne sont-elles pas restées un modèle du genre? Elles ne sont rien moins qu'une défense de la religion chrétienne entreprise par une raison cultivée. Voici, par exemple, de quels traits la Divinité s'y trouve dépeinte : « Un Dieu créateur qui, possédant la plénitude de l'être et la source de la vie, a communiqué l'existence à tout ce qui compose cet univers; un Dieu conservateur qui gouverne tout par sa sagesse, après avoir tout fait par sa puissance; embrassant tous les êtres dans les soins de sa providence universelle, depuis les mondes étoilés jusqu'à la fleur des champs, sans être ni plus grand dans les moindres choses, ni plus petit dans les plus grandes; un Dieu législateur suprême qui, commandant tout ce qui est

bien, et défendant tout ce qui est mal, manifeste aux hommes ses volontés saintes par le ministère de la conscience ; un Dieu, enfin, juge souverain de tous les hommes; qui, dans la vie future, doit rendre à chacun selon ses œuvres, en décernant des châtiments aux vices et des prix à la vertu ; voilà une doctrine avouée par la raison la plus pure, dont la connaissance, quoiqu'en des degrés bien différents sans doute, est aussi universelle que le genre humain ; que l'on trouve dans sa pureté chez les Hébreux, plus développée encore chez les chrétiens; qui a bien pu être obscurcie par les superstitions païennes, mais jamais anéantie chez aucun peuple de la terre[1]... » N'est-ce pas là le théisme de Descartes, de Leibniz, de Kant même à quelques égards, fraternellement uni à la doctrine évangélique ? C'est la croyance qui domine chez Bossuet, jusque dans ses *Sermons*, alors qu'en cartésien populaire il décrit les aspirations pieuses, les impulsions religieuses de la raison, « ce sentiment qui se remarque dans tous les peuples du monde, dans lesquels il est resté quelques traces d'humanité, à cause qu'il n'est pas tant étudié que naturel, et qu'il naît en nos âmes, non pas tant par doctrine que par instinct[2]. »

L'idée de l'infini, cette idée que plus d'un ecclésiastique repousse, de nos jours, comme une chimère dangereuse, garantit la croyance en Dieu dans l'école qui s'honore d'avoir produit Fénelon, à Saint-Sulpice. Pourquoi cette école craindrait-elle de s'autoriser

[1] Frayssinous, *Conférences sur le culte en général.*
[2] Bossuet, *Premier sermon sur la circoncision.*

du témoignage, ailleurs suspect, d'un Malebranche ? « Les preuves de l'existence et des perfections de Dieu, tirées de l'idée que nous avons de l'infini, dit le pieux oratorien, sont preuves de simple vue. On voit qu'il y a un Dieu, dès que l'on voit l'infini, parce que l'existence nécessaire est renfermée dans l'idée de l'infini ; ou, pour parler plus clairement, parce qu'on ne peut voir l'infini qu'en lui-même. Car le premier principe de nos connaissances est que le néant n'est pas visible; d'où il suit que si l'on pense à l'infini, il faut qu'il soit[1]. »

Représentant de cette école, pendant quelques années, et en même temps chef de l'Université de France, Frayssinous ressentait de la joie, et non des remords, en fixant les doctrines cartésiennes dans l'enseignement laïque de nos colléges. Parmi les matières de l'examen du baccalauréat ès-lettres, il inséra la question *Des avantages du théisme*. L'esprit philosophique, séparé des excès auxquels il peut se mêler ou même donner naissance, lui semblait si peu antipathique à la vraie religion, qu'il n'eût jamais refusé de signer le Discours du P. Guénard, couronné par l'Académie française vers 1755, et particulièrement ce passage, si digne d'être relu en 1855 : « Il est vrai que la sagesse incarnée n'est pas venue défendre à l'homme de penser, et qu'elle n'ordonne point à ses disciples de s'aveugler eux-mêmes : aussi réprouvons-nous ce zèle amer et ignorant, qui crie d'abord à l'impiété, et qui se hâte toujours d'appeler la foudre et l'anathème,

[1] Malebranche, *Recherche de la vérité*, l. IV, ch. XI.

quand un esprit eclairé, séparant les opinions humaines des vérités sacrées de la religion, refuse de se prosterner devant des fantômes sortis d'une imagination faible et timide à l'excès, qui veut tout adorer, et, comme dit un ancien, mettre Dieu dans les moindres bagatelles[1]. »

Tel était aussi le sentiment du cardinal de Bausset. En célébrant Bossuet et Fénelon dans un langage digne de leur siècle, il célébrait aussi leurs tendances philosophiques dans un esprit capable de les faire goûter et continuer.

Ses imitateurs ne manquèrent point en France. Qui ne se souvient d'abord de l'archevêque Affre, l'une des plus pures victimes de nos discordes civiles? Il regardait la raison comme aussi sainte et aussi sûre que la Révélation elle-même[2]. A côté de lui, l'abbé Auger, associant Descartes à la Révélation, afin d'être à la fois philosophe et chrétien, ne balance pas pour invoquer, en faveur de cette alliance, le précepte de saint Paul : Votre obéissance doit être fondée en raison, *obsequium rationabile*. « Nous suivons ce précepte, ajoute-t-il; la raison nous conduit à la foi[3]. » Que si, dans la maison même de Saint-Sulpice, l'abbé Roger ne cesse pas de recommander la philosophie cartésienne, c'est qu'elle lui semble « concilier seule dans un juste accord les droits de la raison et ceux de la foi[4]. »

[1] Guénard, *Discours sur l'esprit philosophique.*

[2] Affre, *Introduction à la philosoph. du christ.*

[3] *Mémoire sur le doute méthod. de Descartes.* — L'*Investigateur*, 1846, juin.

[4] Comparez, ci-dessus, T. I, p. 263.

Ces sages conducteurs du clergé, et nous avons vu M. Maret leur apporter aussi le tribut précieux de sa dialectique et de son érudition[1], sont unanimes à modifier, à restreindre, sinon à réprouver, cette maxime d'Outre-monts : Hors de la tradition romaine, il n'y a qu'erreur ou mensonge, chimère ou blasphème, c'est-à-dire scepticisme ou athéisme, rationalisme ou panthéisme ! Non-seulement ils font une certaine part à la libre réflexion, à la philosophie, mais ils démontrent qu'en proscrivant les droits de la raison, en condamnant nos facultés naturelles et la certitude humaine, on désarme la Révélation même, on ôte à l'humanité l'unique moyen de constater l'avantage que le christianisme a sur le mahométisme et le bouddhisme. A leurs yeux, ébranler dans ses fondements l'esprit humain, c'est attaquer du même coup l'Evangile, qui veut tour à tour s'asseoir et agir sur cet esprit. L'apologiste, le prédicateur de l'Evangile n'est-il pas sans cesse l'obligé de la philosophie, si c'est la philosophie qui détermine par quoi une religion digne de Dieu et des hommes se distingue d'une religion contraire à la majesté divine et à la noblesse humaine? Ni les raisons, ni les textes ou les exemples, ne manquent aux avocats des libertés gallicanes, devenus aussi les soutiens des franchises de l'esprit humain. David, saint Paul[2], saint Augustin leur semblent eux-mêmes plaider çà et là pour la philosophie. Celle-ci est-elle autre chose que l'étude de ce Dieu dont « les cieux

[1] Voyez aussi l'*Essai sur la philos. du christian.* de l'abbé Cacheux.

[2] Rom. I, 19, 20; II, 14, 15; III, 28; Hébr. XI, 6.

racontent la gloire, » qui « a écrit la loi naturelle dans les cœurs, » qui « s'est manifesté aux Gentils par ses perfections invisibles, sa puissance éternelle et sa divinité, lesquelles se voient comme à l'œil dans la création du monde, dans ses ouvrages ; » — qui enfin « existe, et est le rémunérateur de ceux qui le cherchent ? » N'est-elle pas le couronnement de ces « préliminaires de la religion qu'Augustin croit indispensables, non pas à la justice de l'homme, mais à la satisfaction de son âme ; » le faîte de « toutes les connaissances où apparaît la raison, langues, calcul, histoire, dialectique, éloquence, musique, poésie, géométrie, astronomie [1] ? » Oui, c'est elle, c'est « l'étude, l'analyse des grands problèmes du monde et de l'humanité, » qui rend la religion même telle qu'il la faut à une créature intelligente, à l'être qui, suivant Fénelon, *veut ne rien croire sans savoir pourquoi il le croit* [2].

Il est donc naturel que les successeurs de Fénelon et de Bossuet refusent de revenir ou de s'enchaîner aux formules du moyen âge. On ne saurait à la fois aimer le XVIIe siècle et servir le XIIIe. Leibniz avait étonné le XVIIe siècle même, en disant qu'il trouvait de l'or dans le fumier de la scolastique. Notre temps, précisément parce qu'il connaît et comprend mieux le moyen âge, a été plus surpris encore d'entendre soutenir que l'époque de Grégoire VII et d'Innocent III abondait en or partout, et n'offrait de fumier nulle

[1] Voyez M. Villemain, *Tableau de l'éloquence chrétienne au IVe siècle*, p. 405 (éd. Ire).

[2] *Lettres sur la religion*, t. II, p. 255 sq. (éd. 1810).

part. L'âge où l'horrible croisade contre les Albigeois et la non moins horrible Jaquerie faisaient diversion aux luttes acharnées du Sacerdoce avec l'Empire, ou du Sacerdoce avec lui-même ; où la vie rarement édifiante des moines était le pendant de l'ignorance naïve ou sauvage des nobles, des bourgeois et des serfs ; où le Dictateur de l'Ecole, le faux Aristote, l'Aristote subtilement défiguré par les Juifs, après avoir été altéré par les Mahométans, était révéré à l'égal d'un apôtre, et parfois comparé au précurseur Jean-Baptiste, au Christ lui-même : cet âge de jeunesse turbulente et cruelle nous est représenté, sous le captieux titre de *bon vieux temps*, comme l'ère idéale du bonheur universel et de la science chrétienne. La paix sociale et la pure lumière de l'esprit ne nous seront accordées, qu'après que nous aurons remplacé dans nos études et notre admiration le latin de Cicéron par celui de Pierre Lombard, et la philosophie moderne par les *Sentences* débattues en Sorbonne. Les zélateurs de ce *trivium* et *quadrivium*, qui nous semble pourtant moins *gothique* et moins frivole qu'il ne le paraissait à Bossuet et à Fénelon, accusent de paganisme notre métaphysique, comme notre littérature. Mais Aristote était-il plus chrétien que Descartes ou Leibniz, que J.-J. Rousseau ou Thomas Reid ? Les docteurs de la scolastique, d'ailleurs, seraient-ils au XIXe siècle, ou voudraient-ils être ce qu'ils étaient au XIIIe ? N'est-il pas probable qu'ils différeraient aujourd'hui d'eux-mêmes, autant qu'ils différaient alors des maîtres du IXe siècle, et qu'ils se garderaient donc

de nous inviter à faire, à devenir ce qu'eux-mêmes ne deviendraient, ne feraient point?

Voilà pourquoi, nous le croyons, le clergé de France, si intelligent et si instruit, ne songe pas plus à la restauration philosophique du moyen âge, qu'il ne s'est associé à sa restauration littéraire [1]. La manière dont M. Gratry a récemment vengé les métaphysiciens du XVIIe siècle, ferait déjà concevoir de riantes espérances, si le savant oratorien ne prétendait en même temps égaler à saint Augustin le P. Petau, le P. Thomassin, et marquer pour la spéculation étrangère deux sentiments qui paraissent s'exclure ici, une aversion violente et un profond mépris [2].

Les étrangers, rendons-leur cette justice, se montrent plus équitables envers les noms qui honorent la pensée française. N'avons-nous pas vu plusieurs fois d'illustres Allemands devenir les disciples de Saint-Martin, ses traducteurs ou ses commentateurs [3] ?

Le théosophe d'Amboise méritait-il les honneurs que lui ont rendus François Baader, Claudius, Hoffmann, Schubert, Varnhagen d'Ense? « Il est juste de reconnaître, répond M. Cousin, que jamais le mysticisme n'a eu en France un représentant plus complet, un interprète plus profond et plus éloquent, et

[1] On n'oubliera jamais la forte et habile discussion soutenue par M. Dupanloup contre l'abbé Gaume.

[2] Comparez les remarquables jugements portés par MM. Lerminier, de Rémusat et Villemain, sur l'intéressant livre *De la connaissance de Dieu*, de M. A. Gratry (1853).

[3] Voyez, ci-dessus, T. II, p. 144, 150.

qui ait exercé plus d'influence que Saint-Martin [1]. » « C'est plutôt du côté de Fénelon, dit à son tour M. de Rémusat, qu'il faut placer Saint-Martin, qui a, dans sa foi naïve et simple, tenté de remplacer l'esprit philosophique et la tradition ecclésiastique par une révélation dont il ne trouvait le titre que dans sa pensée. De tous les mystiques hétérodoxes, c'est peut-être le plus chrétien; c'est assurément le plus intéressant. Il est de ces hommes dont on ne parle que pour en dire du bien... C'était un libéral nullement révolutionnaire, un chrétien de cœur, sinon d'esprit, un philosophe par l'intention, et non par la méthode [2]. »

Aussi la France a-t-elle suivi l'exemple de l'Allemagne, à laquelle madame de Staël avait d'abord signalé les *lueurs sublimes de M. de Saint-Martin*. Le surnom de *Philosophe inconnu* n'est plus exact parmi nous, depuis que la critique littéraire s'est ingénieusement unie à l'analyse des théories, pour éclairer, pour faire aimer même la vie presque ascétique, le langage élégant et les doctrines profondes ou bizarres du courageux adversaire de Condillac, du gracieux sectateur de Jacob Bœhme [3].

L'intérêt, éveillé par tant de bons juges, doit en effet s'accroître pour quiconque a reconnu que Saint-

[1] M. V. Cousin, *Hist. de la philos. mod.*, Sér. II, T. III, p. 9.

[2] M. Ch. de Rémusat, à propos du savant et vigoureux ouvrage de M. E. Caro, *Essai sur la vie et la doctrine de Saint-Martin* (1852).

[3] Malgré les mérites divers du livre de M. Caro, il y a autant de plaisir que d'avantage à relire les morceaux de MM. Damiron, Bouchitté, Gence, E. Stourm, et surtout les pages si délicatement pénétrantes du tome X des *Causeries du lundi*.

Martin, loin d'être un phénomène isolé, et comme un accident hétéroclite, dans le XVIIIe siècle, fut à la fois un des plus fermes contradicteurs du matérialisme et le plus pur représentant du mysticisme contemporain. Le matérialisme d'alors a trop fait oublier un mysticisme, que ses hardiesses avaient provoqué et encouragé. Partout, au Midi comme au Nord, les extases de l'illuminisme avaient répondu aux abus de l'analyse physique et logique, de la physiologie ou de l'idéologie. Peut-être n'y a-t-il pas une seule variété du mysticisme, qui n'ait été renouvelée entre 1750 et 1800. Depuis la théosophie contemplative et silencieuse, pratiquée par les continuateurs de Bœhme et de Poiret, de madame Guyon et de Muralt, l'auteur de l'*Institut divin;* depuis l'enthousiasme prophétique d'une théurgie systématique ou ascétique, d'une opération parfois magique pour s'asservir les puissances, partiellement essayée dans les pays scandinaves par Swedenborg et l'*Ecole du Nord*, en Suisse par Dutoit, Kirchberger, Lavater, à Berlin et à Avignon par l'abbé Pernetty; jusqu'à cette thaumaturgie bruyante des véritables chercheurs du grand œuvre et des sciences occultes, des devins et des nécromants, des magnétiseurs et des somnambules, des sorciers et des charlatans, d'un comte de Saint-Germain, d'un Mesmer, d'un Cagliostro, et de ces *sociétés d'harmonie*, dont les adeptes disposaient à leur gré des merveilleux mobiles de l'agent universel, de la *sympathie* et de la *volonté:* toutes les idoles de la crédulité, toutes les ivresses du vertige reparurent, comme autant de protestations de

la fantaisie ou du sentiment contre la négation du monde spirituel et surnaturel. De tous ces gnostiques du XVIIIe siècle, celui qui influa le plus directement sur Saint-Martin fut le fondateur d'une secte nombreuse en France, à laquelle Saint-Martin s'affilia jeune à Bordeaux, les *Martinistes*. Juif portugais et versé dans la Kabbale, Martinez Pasqualis avait créé, dans les principales villes de France, un enseignement secret, tiré d'une tradition occulte, accompagné d'initiations mystérieuses à plusieurs degrés, et ayant pour principal objet de mettre les adeptes en rapport avec une hiérarchie d'agents surnaturels et de puissances célestes.

Lorsque Pasqualis mourut à Saint-Domingue en 1779, Louis-Claude de Saint-Martin avait trente-six ans. Il était né, d'une famille ancienne, à Amboise, le 18 janvier 1743, et s'était assez distingué dans la carrière des armes pour être en 1789 chevalier de Saint-Louis. Deux philosophes très différents modifièrent sa pensée, après Pasqualis : J.-J. Rousseau et Jacob Bœhme. Il embrassa les idées les plus généreuses du premier, et emprunta au second, avec grand nombre de conceptions profondes, un nombre plus considérable de ces *mystères* qui, selon Leibniz, ne sont que *spectra imaginationis* et *mirabiles nugæ*, quand ils ne sont pas de « belles allégories ou images. » Non-seulement il traduisit trois ouvrages de « notre ami Bœhme, » mais il s'en rapprocha dans la plupart de ses écrits, singulièrement dans son *Esprit des choses*, où la recherche de la secrète raison de chaque être correspond à

ce que le *philosophe teutonique* avait appelé la *signature des choses*. A quarante-deux ans Saint-Martin publia son ouvrage le plus connu : *Des erreurs et de la vérité*. Depuis lors une série variée de productions originales devait servir à rappeler la philosophie à l'étude de l'homme, de l'homme-esprit, de l'homme formé à l'image de Dieu, tel qu'il fut dans sa primitive pureté, qu'il cessa d'être par la chute originelle et qu'il peut redevenir par l'entretien avec Dieu. L'*Homme de désir* (1790) est un répertoire de ces prières régénératrices, de ces élévations qui aboutissent à la réintégration en Dieu. Le *Nouvel homme* (1792) devait encore mieux dessiner notre vraie destination : conception de Dieu, chacun est appelé à faire en sorte que son existence soit le simple développement de cette conception, un emploi divin de la puissance spirituelle dont chacun est dépositaire et qui a pour but la double délivrance de l'humanité et de la nature. Le bien général, tel fut en effet la préoccupation dominante du théosophe. Aussi ne fut-il pas, comme les théocrates de son temps, un ennemi de la Révolution ; il sut l'observer avec impartialité, la juger avec équité. Il y vit l'accomplissement des desseins que la Providence a formés pour le salut des hommes. Il pensa d'ailleurs que les inégalités sociales, étant le résultat de la chute primitive, disparaîtraient à mesure que les hommes se relèveraient par l'usage des moyens spirituels. Une supériorité visible de vertu et de lumières deviendrait le signe distinctif de l'autorité religieuse et politique, et en ferait l'expression de la justice accomplie. Rousseau, qui avait si bien distingué entre *sentir* et *juger*, l'aidait aussi à combattre le matérialisme à la mode. On sait avec quel talent Saint-Martin réfuta, en plein amphithéâtre, la doctrine que le « citoyen Garat » exposait aux Ecoles normales, comme « professeur d'analyse de l'entendement humain. » Un des premiers il rétablit l'autorité du sens moral, puis la distinction entre la sensibilité, commune aux hommes et aux animaux, et l'intelligence, faculté innée et exclusivement réservée à l'homme. Il ne détruisit pas avec moins de succès une hypothèse chère à Condillac, reproduite avec originalité par Bonald, savoir, que la science est le résultat d'une langue bien faite. Mais, répliquait Saint-Martin, l'idée précède le signe, et une langue bien faite serait le produit, le reflet d'une science déjà parfaite. L'admiration que lui inspirait le Premier Consul le remplissait de hautes espérances pour la France et le monde, lorsqu'une attaque d'apoplexie l'enleva le 13 octobre 1803.

La plupart de ses ouvrages nous donnent, sur ses tendances religieuses, la conviction que l'on puise particulièrement dans son *Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers* (1782). Malgré les réticences et les voiles dont il couvre souvent sa pensée intime, ou plutôt celle de ses amis, et malgré la différence qu'il met, dans ses propres théories comme dans les doctrines chrétiennes, entre une conception ésotérique ou secrète et une exposition exotérique ou publique, il est aisé de s'apercevoir que le panthéisme est l'âme de son système. L'homme lui est une éma-

nation de Dieu, et, après s'être détaché de son principe par une sorte de révolte, l'homme peut et doit, au moyen d'une transformation qu'opère l'extase, rentrer en Dieu et redevenir divin. Toutes les essences, spirituelles ou corporelles, dérivent de la substance divine, de cette substance unique et universelle, qui circule à travers la matière et au fond des esprits. Les différences ne tiennent qu'aux intermédiaires, où, du reste, la vie est également une, dans son origine et dans sa fin. L'unité de fin, poursuivie au milieu de l'infinie variété des moyens, ne saurait être que l'ouvrage même de Dieu. Toutes choses se trouvent ainsi rattachées ou ramenées à Dieu, et la philosophie est, non plus seulement une théosophie, mais une théogonie : c'est l'histoire des formes que revêt la Divinité au travers des substances célestes, des puissances merveilleuses sans nombre, qui composent l'ensemble des êtres et de leurs rapports.

Que l'on cesse, au surplus, de dire que ce système ne renferme rien de durable, rien d'utile. Saint-Martin savait réfléchir et discuter, et non uniquement rêver et conjecturer. Ses remarques sur les preuves de l'existence de Dieu méritent d'être examinées attentivement. On le voit, non sans un vif intérêt, dans son *Ministère de l'Homme-Esprit* et son *Esprit des choses*, et même dans sa *Lettre sur la Révolution*, débattre les démonstrations tirées de l'ordre du monde et des causes finales, de la même manière à peu près dont Kant les discutait dans la *Critique de la raison pure*[1].

[1] Voyez la monographie de M. E. Caro, p. 170 sqq.

Toutes ces preuves sont impuissantes, dit-il, quand il s'agit de combattre les naturalistes. Ceux-ci admettent aussi une cause créatrice, qu'ils placent dans la nature, tandis que les spiritualistes la mettent hors de la nature. Elles sont insuffisantes en général, en ce qu'elles ne peuvent nous faire comprendre la nature de Dieu qui est esprit, c'est-à-dire perfection spirituelle et morale, amour et intelligence, bonté et sainteté, liberté et justice. Pour établir la réalité du vrai Dieu, il faut s'appuyer sur un fondement qui correspond à la nature vraiment divine, sur les facultés aimantes et intelligentes, sur cette âme de l'homme qui, réduite à ses éléments, se trouve être de la région de Dieu même et être prise par lui pour son témoin. La véritable nature de l'âme n'est-elle pas tout désir et tout amour, amour de l'invisible, désir de l'infini, besoin d'admiration constante ? Or, la nature, qui est une tendre mère, ne peut avoir mis en nous, uniquement pour le tromper, cet instinct qui nous élève sans cesse à ce qui est au-dessus de nous. Non, cet instinct a un objet certain ; et cet objet, c'est Dieu même. « Cette source permanente et éternelle, ce *nécessaire admirable*, nous ne courons aucun risque de l'appeler Dieu, puisque chez tous les peuples ce nom a présenté l'idée d'un être qui est plus que nous, et qui excite en nous tous les genres d'admiration : l'admiration de la puissance, par les œuvres merveilleuses qui se développent à nos yeux ; l'admiration de la sagesse, par les profondeurs de la pensée ; l'admiration de l'amour, par le sentiment des inépuisables trésors dont cette source enri-

chit notre âme[1]... » Combien cette démonstration platonicienne trouvait peu d'échos en Europe, alors qu'on jugeait aventureuses déjà les tentatives analogues de Hemsterhuys et de Jacobi[2] !

Elle est importante aussi, en ce qu'elle montre de quels éléments Saint-Martin composait la nature de Dieu. Dieu lui est l'absolue perfection, l'unique source de l'être, la plénitude de la vie et de l'esprit. Voilà pourquoi il lui répugne de décomposer la nature divine en facultés, en attributs, en manifestations différentes. Dieu est entièrement simple et un, *l'Unité* même; toutes ses puissances se confondent, s'absorbent les unes dans les autres ; toutes s'identifient ensemble dans l'unité de l'amour, principe de l'être divin. Intelligence, beauté, sainteté sont des subdivisions, des distinctions que l'homme fait seulement parce qu'il est trop faible pour concevoir l'unité de la perfection suprême, et parce qu'il a besoin d'accommoder l'ordre divin à l'ordre *créaturel*. « Attributs divins, s'écrie Saint-Martin, vous prenez des noms selon les œuvres que Dieu se propose, et selon les êtres sur lesquels il doit agir ; mais toutes nos langues sont passagères, et il ne restera à jamais que la langue divine, cette langue qui n'est composée que de deux mots : *Amour et Bonheur*[3]. »

Toutefois, à l'exemple de tant d'autres mystiques chrétiens, le théosophe français consent à diviser l'U-

[1] Saint-Martin, *Œuvres posthumes*, II, p. 360.
[2] Voyez, ci-dessus, T. II, p. 27 sq.
[3] Saint-Martin, *Homme de Désir*, II, p. 92.

nité en trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. La Trinité lui paraît un Ternaire éternel et sacré, type d'un ternaire universel et temporaire, qui se reproduit et domine même dans toutes les sphères de la création, dans les dimensions du corps et les figures de la géométrie, aussi bien que dans les facultés de l'âme et les degrés de l'expiation humaine. De même que l'Unité se ramifie en trois personnes, elle se multiplie à l'infini, en épanchant sans cesse de son sein inépuisable des légions d'êtres et de forces, par cela seul qu'elle conçoit à tout instant des myriades de pensées. « Sa pensée ne connaît point d'intervalles, et toutes ses pensées sont des créations... Ces légions d'êtres se succèdent comme les vagues de la mer, ou comme les nuages nombreux poussés dans les airs par l'impétuosité des vents... Rien n'est doux comme cette génération éternelle. Tous les êtres s'y succèdent en paix et d'une manière insensible, comme les heureuses pensées qui naissent en nous, et dont la formation ne nous coûte aucun effort[1]. » Générateur direct de toutes choses, plutôt que créateur, Dieu fait sortir du fond de son amour et de son intelligence, non-seulement les êtres individuellement distincts, mais aussi cette multitude d'attributs et de puissances qui deviennent à leur tour des agents producteurs. Ces puissances, ces vertus créatrices constituent tout un monde d'essences inférieures, monde infini en ce que la fécondité divine, sa source, n'a point de limites. Quel que soit le plan de cet univers, intermédiaire entre

[1] *Homme de Désir*, II, p. 65, 202.

l'Unité suprême et les êtres individuels, rien n'y existe que par un certain épanchement du Verbe, par la *bénédiction* du Fils. Il y a autant d'ordres de bénédictions qu'il y a de membres dans le Ternaire : les bénédictions sont éternelles, spirituelles et corporelles. Celui qui dispense ces bénédictions, ces forces, le Fils, est le médiateur des différentes classes d'êtres et le lien des substances et des mondes, comme il est l'expansion même de la substance universelle et l'union vivante du premier principe avec les substances secondaires qui remplissent l'immensité. En même temps qu'il manifeste Dieu, le Verbe constitue l'invisible essence des créatures visibles. Il est cette *cause active et intelligente* qui habite dans chaque être, qui s'incarne dans tous ces verbes inférieurs, c'est-à-dire dans les hommes et dans la nature... Combien pareil christianisme diffère du christianisme évangélique, Saint-Martin ne l'ignore pas : aussi le qualifie-t-il de futur et d'idéal, en l'opposant au catholicisme. Celui-ci lui semble une servitude d'esprit, comprimant nos facultés sous le joug des épreuves, des mystères et des commandements positifs; tandis que l'autre dilate les intelligences par l'évidence de la foi et la liberté de la prière...

La logique exigeait que ce panthéisme mystique niât la différence du bien et du mal. Saint-Martin, cependant, l'établit avec énergie. « Le mal existe dans vous, dit-il aux optimistes, autour de vous, dans tout l'univers, et vous n'êtes occupés qu'à être aux prises avec lui[1]. » Sans craindre de se démentir, il place l'origine

[1] *Homme de désir*, I, p. 162.

du mal dans une déviation de la volonté humaine. Se détournant de l'Unité, Satan et l'homme sont tombés, quoique inégalement, l'un par orgueil, l'autre grâce à la séduction. Pendant que Satan se consume dans une impuissance furibonde, l'homme languit après une délivrance qui lui a été promise. Au reste, ni l'enfer ni le ciel ne sont des espaces déterminés; ce sont des états intérieurs. Le ciel est la situation propre à un cœur pur, l'enfer est la disposition d'un cœur souillé, et se confond avec le mal même, puisqu'il en est l'effet nécessaire. S'il y a pour l'homme une réintégration finale, ne faut-il pas que le démon aussi puisse en espérer une? La résipiscence de l'être pervers et la réhabilitation de l'enfer semblent des conséquences immanquables de l'unité de l'amour, laquelle doit exclure un éternel éloignement de Dieu.

Par quelle voie Saint-Martin avait-il pu s'élever si haut, pénétrer si avant? Par l'extase. Il se contentait, en effet, d'une communication passive et docile avec ce Dieu, qu'il appelle l'*intérieur*, le *centre*, l'*unité*; c'est-à-dire, d'une communication qui consistait à dépouiller toute volonté propre, toute réflexion, toute personnalité, et à contempler alors ce dont Dieu daignait rendre témoin celui qu'il visitait. Une certaine humilité de cœur remplissait Saint-Martin de défiance pour la théurgie, qui veut agir sur Dieu, *opérer* sur les puissances, et les forcer à lui livrer leurs secrets. L'emploi des moyens sensibles et externes, pour approcher les êtres surnaturels, lui faisait craindre de devenir la dupe de mauvais esprits, de l'*ennemi*. S'il accorde

que les puissances secondaires sont en état d'apparaître à l'homme, il est convaincu que nul homme n'a *vu* Dieu, quoique Dieu se fasse sentir à nous, en descendant dans nos âmes, pour y prier [1]. Sa connaissance intuitive est tellement intérieure et individuelle, qu'il évite même les moyens collectifs des initiés, et toutes les pratiques mystérieuses de ce qu'il nomme la *chapelle*.

Faut-il poursuivre l'application de ce pieux illuminisme à travers les problèmes que soulèvent l'origine et la destination de la nature, ou l'essence de cette matière, qui n'est qu'une vaine apparence, créée pour *molester* le démon, en le séparant des pures essences? Il suffit, ce semble, d'avoir montré que le *philosophe inconnu* fut, par son enthousiasme autant que par sa hardiesse, l'organe de la plus importante réclamation de la théosophie contre l'irréligion du dernier siècle; et d'avoir fait voir en même temps qu'il ne pouvait guère produire sur ce siècle d'impressions profondes. Pareilles impressions pouvaient-elles être l'œuvre d'autres écrivains religieux, tenant une sorte de milieu flottant entre un christianisme plus ou moins orthodoxe et un mysticisme plus ou moins indépendant? Ni l'érudition du baron d'Eckstein, ni l'élévation du généreux auteur de la *Palingénésie sociale*, si gracieusement caractérisé par M. d'Eckstein même [2], le candide et aimable Ballanche, ni tel autre mérite propre à d'autres défenseurs de la Providence, n'étaient en état d'arrêter tous les égarements de la fausse philosophie.

Cette mission était réservée à un spiritualisme plus

[1] *Homme de désir*, II, p. 118. — [2] Voyez le *Catholique*, 1828, février.

libre et sévèrement scientifique, mais dont l'histoire ne peut pas encore s'écrire. Sa carrière est loin d'être accomplie; c'est à peine si sa première phase, toute militante, est entièrement achevée. Nous voulons parler de ces efforts critiques et polémiques, plutôt que dogmatiques et abstraitement spéculatifs, que firent Laromiguière et de Gérando, Maine de Biran et Royer-Collard, pour vaincre le sensualisme du XVIIIe siècle, encore soutenu vers 1800 par des esprits fort élevés, par de très nobles caractères, avec lesquels ils s'entendirent si bien sur d'autres points essentiels. Les principes consacrés en 1789, que ces spiritualistes avaient adoptés en commun avec Garat et Volney, avec Cabanis et Destutt de Tracy, excluaient au fond les doctrines du matérialisme; et c'est ce qu'il fallait montrer alors avec l'autorité de l'évidence. La contradiction, l'inconséquence était visible pour le spectateur impartial, mais l'empire exercé par Locke et ses disciples avait été si vaste et si pénétrant, qu'il était rare en France de rencontrer un spectateur pareil. L'étonnement fut général, lorsqu'on entendit quelques enfants du XVIIIe siècle même avancer qu'une politique libérale et généreuse était incompatible avec une philosophie fataliste, nécessairement égoïste; et qu'on chercherait vainement à affranchir le citoyen, si l'on n'avait d'abord affranchi l'homme, c'est-à-dire, si l'on n'avait remplacé la toute-présence des sens et du monde physique par la souveraineté de la raison et du monde moral [1].

[1] Voyez les *Notices historiques* sur Cabanis, sur MM. de Gérando et de Tracy, par M. Mignet.

Il ne suffisait donc pas d'inviter les contemporains à respecter la logique, à professer le spiritualisme en métaphysique comme en politique, ou bien, à proclamer partout la suprématie du fait et de la force matérielle. Le raisonnement, pour convaincre des auditeurs habitués à tout analyser, devait être accompagné d'une décomposition des données élémentaires du sensualisme. L'expérience, l'observation était présentée comme l'unique source et l'unique tribunal de la science. En l'invoquant à leur tour, les spiritualistes avaient trouvé le moyen d'atteindre l'ennemi dans ses derniers retranchements, au cœur même, et ainsi le moyen de le tuer ou de le convertir. En éclairant avec impartialité, en examinant sans ménagement la *sensibilité*, ils prouvaient mieux que par les plus brillantes argumentations, combien on avait tort de répéter, après Helvétius, que « la sensibilité physique est l'homme lui-même et le principe de tout ce qu'il est[1]. » Leur situation et leurs ressources, à cet égard, ne différaient guère de la carrière que les sages d'Ecosse avaient parcourue, en combattant Locke, Berkeley, Hume et leurs continuateurs divers[2].

La discussion approfondie, minutieuse, d'un seul problème devait remplir près d'un quart de siècle. Mais il s'agissait d'un problème fondamental, de l'origine des idées et de la génération des connaissances. Ceux qui taxent de stérilité cette ardeur constante à toujours remuer une question unique, oublient les nécessités du temps, ou méconnaissent la gravité et les difficultés de la question même. Tout dépendait de la manière dont serait vidé un tel différend. La solution relative au principe de la science entraînait après elle, comme autant d'applications, les solutions qui composent l'ensemble des vérités philosophiques. N'était-ce pas plus profitable et plus logique d'établir psychologiquement que l'âme n'est pas une *table rase*, une *chambre obscure*, ou que le mouvement physique et physiologique n'explique point tous les phénomènes du *moi;* que de réfuter les partisans de Dupuy, ramenant *l'origine de tous les cultes* à l'astrologie et à l'astuce sacerdotale, ou les sectateurs de Boullanger et du *Christianisme dévoilé*[1], regardant la religion comme un effet de la terreur causée par le déluge, et perpétuée avec adresse par les despotes, ennemis du bonheur public et privé ? Il y avait même plus de dignité à faire voir, par une induction rigoureuse, que Diderot s'était trompé en écrivant : « Il n'y a qu'une sorte de causes, ce sont les causes physiques[2]; » qu'à montrer combien était insensé le conseil, donné par Lancelin, de laisser enfin Dieu à « la canaille[3], » ou « d'effacer du dictionnaire de toutes nos langues les mots qui désignent des fantômes, celui de *Dieu* surtout; » combien étaient faux les raisonnements multipliés par Volney pour prouver que, l'intérêt personnel devant être le seul principe de morale, la *foi* et l'*espérance* étaient des

[1] *De l'Esprit*, II, p. 608.
[2] Voyez, ci-dessus, T. I, p. 271 sqq.

[1] Voyez le tome IV de cette étrange compilation.
[2] *Correspondance* de Grimm, II, p. 11.
[3] Lancelin, *Introd. à l'analyse des sciences*, I, p. 321; II, p. 283.

vertus de dupes, exploitées par des fripons[1]. Tout cela se trouvait ruiné et décrédité, indirectement il est vrai, mais plus sûrement peut-être, par une théorie solide et définitive sur les sources et la nature des connaissances humaines.

Au surplus, les représentants respectés et sérieux de la philosophie du XVIII[e] siècle étaient eux-mêmes disciples, non pas de d'Holbach et d'Helvétius, mais du penseur qui avait « moins vécu au cœur de son époque, et n'en avait pas représenté la plénitude, le mouvement et l'ordre[2]. » C'est Condillac que Cabanis et D. de Tracy voulaient continuer, l'un en physiologiste, l'autre en logicien. La *transformation* de la *sensation,* ce mot de l'énigme métaphysique selon Condillac, se traduisait pour Cabanis en une sensation *d'action et de réaction,* en un rapport d'impression entre les centres particuliers de l'organisme et son centre général, le cerveau. Chez de Tracy elle se simplifiait, en devenant une *sensibilité* une et quadruple à la fois, une suite de la *force vitale,* résultant d'attractions mécaniques, de combinaisons chimiques, de mouvements physiologiques, et se manifestant tour à tour sous forme de sensation, de souvenir, de jugement et de désir[3]. Mais chez Cabanis et de Tracy, comme chez Condillac, même insuffisance, même incohérence. Si le maître avait inutilement admis, à côté de l'organisme, une

[1] Voyez Volney, *Ruines,* et *Loi naturelle ou principes physiques de la morale,* passim.

[2] M. Sainte-Beuve, *Portrait litt.* de l'abbé de Condillac.

[3] D. de Tracy, *Idéologie,* I, p. 225, 232 sqq.; IV, p. 500 sqq.

âme immatérielle, Cabanis avouait que la physiologie était hors d'état de connaître ce principe de vie qui anime toutes les parties du corps[1]; et de Tracy convenait que l'idéologie ne savait rien sur la manière dont s'exécutent les mouvements nerveux et dont les impressions extérieures modifient la sensibilité. L'*analyse des idées* aboutissait ainsi chez tous, soit à reconnaître tacitement une cause invisible, une force immatérielle et transcendante; soit à se perdre involontairement, tantôt dans une ignorance sceptique, tantôt dans un idéalisme subjectif. Par ces résultats divers, elle encourageait le spiritualisme malgré elle, et le justifiait pleinement. Elle lui donnait beau jeu par je ne sais quelle ampleur vague à la fois et abstraite, dont elle enveloppait la *vertu sentante* de la *sensibilité,* et qu'a splendidement rajeunie l'école de Feuerbach[2]. Elle-même, enfin, ne donnait-elle pas à la résistance une première impulsion, en décomposant la sensibilité, ou le *moi,* en action et réaction ?

L'activité propre du *moi,* à côté de la passivité de l'organisme, voilà ce qui préoccupait d'abord les adversaires de Condillac. Le lucide et élégant Laromiguière la proclama sous le titre d'*attention.* L'âme est active, puisque les intelligences sont inégales, et que leur inégalité ne peut tenir qu'à la diversité de leur énergie individuelle. Ce qui atteste la présence d'une âme, ce sont des modes d'activité : attention, compa-

[1] Cabanis, *Rapport du physique et du moral de l'homme,* T. I, p. 29 (éd. 1817).

[2] Voyez, ci-dessus, T. II, p. 383 sqq.

raison et raisonnement[1]. Si l'origine des idées est dans le sentiment, la cause en est dans l'attention, dans l'action de l'entendement.

Dès lors l'idée de Dieu n'est plus proscrite ou dédaignée. Le sentiment même, dit Laromiguière, nous la suggère immédiatement : notre faiblesse, notre dépendance nous élève, par un raisonnement irrésistible, à la notion d'une force parfaite, d'une indépendance absolue[2]. Ajoutez que le spectacle de la régularité des lois physiques éveille directement aussi la pensée d'un ordonnateur souverain, que nos efforts pour atteindre un but engendrent celle d'une intelligence infinie, et que la vue de cette longue chaîne de forces naturelles, dont chaque anneau est cause et effet tour à tour, nous oblige de nous arrêter à une cause suprême, laquelle ne peut plus être un effet.

Combien ces inductions simples, empruntées à la tradition théiste, éloignent tout à coup des affirmations gratuites ou téméraires d'un Volney, d'un Lalande! Le délicat et profond Maine de Biran, le sévère et précis Royer-Collard nous en séparent tout à fait[3].

Si Laromiguière ne savait encore nettement dégager l'activité purement intellectuelle, ni de l'influence des objets, ni de l'action de la volonté; Maine de Biran et Royer-Collard excellaient, au contraire, d'abord à mettre au centre de l'âme l'activité du *moi*, comme

[1] *Leçons de philosophie*, T. II, leçon 2.

[2] *Leçons*, T. II, p. 226, 338 sqq.

[3] Qui ne connaît les travaux consacrés à Maine de Biran, par MM. V. Cousin et Ernest Naville; à Royer-Collard, par MM. Th. Jouffroy, Ch. de Rémusat, Ad. Garnier, etc.?

principe substantiel de l'âme même, et non comme une de ses propriétés ; puis à distinguer l'activité personnelle ou volontaire, et de la sensibilité et de la pensée ; enfin à montrer que l'entendement possède des notions propres, qui lui sont inhérentes, qui forment ses éléments constitutifs et ne viennent donc pas du dehors. Ainsi, dès le début, ces deux psychologues admirables, aussi naturellement religieux que dialecticiens exercés, rapprochaient la philosophie française, non-seulement de la psychologie d'Ecosse, mais de la métaphysique allemande, de Kant et de Fichte, de Leibniz et de Jacobi.

Cette similitude frappe davantage chez M. de Biran qui, presque sans le savoir, complète Leibniz par Fichte, et Kant par Jacobi. C'est du « sens intime de l'individualité, ou de l'existence du *moi*, » qu'il part, et cela, parce qu'il trouve seulement là le caractère que doit porter le principe de la science de l'homme et de toute science[1]. Là se présentent une réalité incontestable, et avec cette réalité même, sous forme de fait, une loi nécessaire. La réalité, c'est l'existence du *moi*, ou plutôt son activité, sa puissance causatrice; la loi, c'est le principe de causalité, qu'implique et manifeste cette puissance en acte. Une « aperception immédiate » révèle simultanément les deux données, en ce que le *moi* se saisit directement comme moteur, dans ses moindres mouvements. La causalité s'y confond même tellement avec l'existence, qu'elle est pour l'homme le signe distinctif de toute substance.

[1] M. de Biran, *Œuvres compl.*, T. III, p. 83; IV, p. 177 sqq., 373.

« Les êtres sont les forces, et les forces sont les êtres. » Tout ce qui n'offre pas le caractère d'une force, n'existe pas réellement. Voilà pourquoi le monde a une existence substantielle. S'il n'était un ensemble de forces analogues à notre âme et simples comme elle, serait-il capable de limiter la causalité du *moi?* Non-seulement l'univers constitue une multitude de puissances indivisibles, de *monades*[1], mais les organismes vivants sont eux-mêmes composés d'éléments simples; de telle sorte que l'essence dernière du monde matériel est immatérielle.

Rien ne manque donc plus à la *monade* de Leibniz. Le *moi* n'avait qu'un rapport de *concomitance* avec le corps, un rapport réglé par la loi de l'*harmonie préétablie*[2]; maintenant, doué d'une véritable causalité et placé en face de causes semblables, il agit directement sur tout ce qui l'environne. De même la *chose en soi*, de Kant, sort de son état d'*inconnue*, pour devenir une substance productrice, une force actuellement agissante.

Faut-il signaler la portée de cette théorie si rigoureusement analytique, à l'égard du domaine religieux? En garantissant, avec la loi de causalité, la réalité des causes secondes, elle établissait aussi la souveraineté de la cause primitive. L'origine première des causes et de leur loi ne saurait être qu'une cause. La notion de force, aux yeux de Biran, est seule propre à donner de Dieu une idée vivante et complète. Ceux qui, loin

[1] M. de Biran, *Œuvres complètes*, T. III, p. 114.
[2] *Œuvr. compl.*, T. III, p. 28 sqq.; IV, p. 350 sq.

d'admettre une cause productrice de l'univers, se contentent d'une *raison suffisante*, sont hors d'état de s'élever à une intelligence suprême, ayant créé avec une volonté indépendante : leur Divinité est une notion générale et indéterminée, et ne peut être un esprit, une personne. Toute philosophie qui s'appuie sur le *moi* et sur le principe de causalité, reconnaît d'abord et implicitement l'existence d'une cause première. Partie du *moi*, cause librement agissante, la raison passe, à travers la série des causes secondes, des *causes causées*, pour parler avec Pascal, à la cause créatrice de l'être même, à la *cause causante*. Le *moi* et Dieu, tels sont les deux pôles, les deux phares de la science, les extrémités entre lesquelles l'intelligence a le droit de s'étendre avec pleine confiance en elle-même[1].

Au reste, l'activité de cette intelligence peut se tourner, chez tels individus et dans tels moments, en une sorte de passivité. Les intuitions les plus sublimes se présentent alors, non comme le prix de conquêtes laborieuses, mais comme les effets d'une révélation directe de la vérité infinie. Un principe de vie spirituelle, supérieur à ce *moi* auquel il apparaît spontanément, annonce sa présence avec une énergie irrésistible, sans toutefois l'annoncer constamment : « l'esprit souffle où il veut[2]. » Platon et Proclus, saint Jean et Van Helmont rendent également témoignage d'une manifestation, si rare, si passagère, de la raison divine au fond de l'entendement humain.

[1] Maine de Biran, *Œuvres complètes*, T. IV, p. 352 sqq.
[2] *Œuvres complètes*, IV, p. 147 sqq.

Réclamant en faveur de l'enthousiasme contemplatif, Maine de Biran ne semble-t-il pas un émule de Jacobi et de Fichte même[1], autant que l'adversaire le plus décidé des Saint-Lambert?

Sans pousser jusque-là l'induction spéculative, l'éloquent et inflexible Royer-Collard l'établit, avec le même instrument, sur les mêmes données. Le plus habile de ses continuateurs en psychologie, Théodore Jouffroy, méconnaissait peut-être les services rendus par Biran, en disant que le mérite de Royer-Collard « est de s'être réveillé le premier[2]; » mais il était fondé à penser que son maître avait opéré « une révolution » dans l'enseignement de la philosophie. « Sans faire de grandes découvertes, il fut l'auteur d'une grande nouveauté. Sans inventer de système, il créa une école, et tout le mouvement philosophique autour de nous procède de lui[3]. » Ce fut dans l'espace de moins de trois ans, entre 1811 et 1813, qu'une telle impulsion fut donnée à Paris par la chaire de la Faculté des Lettres.

La double réalité du monde extérieur et du *moi*, certifiée par le double témoignage du genre humain et de nos facultés, voilà le principal thème de ces leçons célèbres, qui placèrent le professeur parmi les modèles du style philosophique, en même temps qu'elles naturalisèrent en France les méthodes et la sagesse des Ecossais. Le *moi* fut reconnu de nouveau pour une activité propre, pour une cause innée, attestée par la conscience unie à la mémoire. Mais le côté du *moi* par où Royer-Collard surpassa, en les complétant, les recherches de M. de Biran, c'est la pensée. A l'exemple de Reid[1], il s'appliquait à mieux déterminer les principes constitutifs de l'entendement, ceux qui répondent de la réalité des notions de substance, de cause et de temps, et qui sont des faits à la fois certains par eux-mêmes et couverts par l'autorité inhérente à la raison[2].

[1] Voyez, ci-dessus, T. I, p. 498 sqq.; II, p. 10 sqq.

[2] Traduction des *Œuvres* de Th. Reid, T. III, p. 303.

[3] M. Ch. de Rémusat, *Discours de réception à l'Acad. franç.* (1846.) Comp. l'intéressant article *Royer-Collard*, dans le *Dictionn. des sciences philos.*, par M. Ad. Garnier.

Quittant de trop bonne heure les luttes de la philosophie pour celles de la tribune politique, Royer-Collard ne put faire sentir toute l'importance dont ces principes généraux sont pour la religion naturelle. Ils renfermaient cependant les conclusions qu'en avaient tirées Reid et Beattie, Oswald et Dugald-Stewart, avant plusieurs penseurs de la France actuelle[3].

Celui d'entre ces penseurs qui clôt la phase militante du spiritualisme français, et qui ouvre son ère d'organisation méthodique; celui en qui s'agrandissent tous ces efforts d'opposition et qui les concentre dans une synthèse dogmatique, fondement d'une école nouvelle, M. Victor Cousin, n'a pas encore dit son dernier mot. Personne n'est donc reçu à porter un jugement définitif sur cette carrière si pleine d'œuvres précieuses et variées, sur cette activité que rien ne lasse et à la-

[1] Voyez, ci-dessus, T. I, p. 296 sqq.

[2] Fragments des *Leçons* de Royer-Collard, dans la trad. de Reid par Jouffroy, III, p. 363.

[3] Voyez ce que dit, des croyances de D. Stewart en particulier, M. Damiron dans son *Rapport* sur un récent Concours relatif à la *théodicée moderne*.

quelle tous, ennemis comme amis, accordent du moins la double éloquence de la parole et du style, l'éloquence de la pensée même. Ses plus ardents adversaires, en effet, ceux qui contestent l'originalité, la fécondité du métaphysicien, ceux qui nient jusqu'à la sincérité du théiste, s'inclinent devant l'impartialité chaleureuse et inébranlable du critique, devant la pénétration et l'insatiable curiosité de l'historien, devant la sagacité rapide et l'élégante vigueur du polémiste, en matière d'idées et de croyances. C'est qu'il est impossible de méconnaître ces qualités, si rarement réunies, si opportunes surtout entre 1815 et 1830, dans la part prise par M. Cousin au mouvement que nous avons à retracer.

Sa première tâche, en poursuivant l'entreprise de M. de Biran et de Royer-Collard, devait être de montrer combien la psychologie, combien l'idéologie elle-même, déposait contre le matérialisme. De là une analyse radicale des principes obtenus par l'observation intérieure, de ces principes spéculatifs et pratiques à la fois, que Kant venait de soumettre à un examen *dialectique*, en *critiquant* la faculté de connaître, la *raison*. A force de prouver que les lois directrices de l'intelligence sont toutes nécessaires et universelles, M. Cousin achevait, non-seulement de réfuter le sensualisme, mais d'établir la souveraineté de l'esprit, et avec elle l'autorité d'un dogmatisme critique autant que rationnel.

En second lieu, il fallait organiser fortement la méthode ébauchée par les premiers antagonistes du sensualisme, l'expérience appliquée aux faits de conscience et aux notions inhérentes à l'entendement. M. Cousin la justifia et la mit en action, tantôt pour tirer du *moi* les plus hautes inductions de la métaphysique, tantôt pour apprécier les résultats, et de l'observation extérieure, et de la spéculation pure, relativement surtout à la triple nature de Dieu, de l'univers et de l'esprit humain.

Le développement de l'esprit humain, dans le domaine spécial de la philosophie, était un autre sujet d'études. Il s'agissait de faire voir que le spiritualisme seul est capable d'expliquer toutes les phases de ce développement; de faire voir comment tant d'opinions si contraires peuvent fleurir sur un fonds commun, sans contredire l'unité nécessaire de l'intelligence. Cette unité, le sensualisme la niait, parce qu'il n'y pouvait atteindre; l'idéalisme l'affirmait, mais avec une ardeur exclusive, parce qu'il était hors d'état de rendre compte de la multiplicité visible, de la diversité matérielle. Le scepticisme et le mysticisme soutenaient une relation analogue. Le premier tâchait de contester les croyances instinctives, qu'il proclamait cependant à force de les contester; et l'autre refusait d'admettre les réserves critiques de la raison, et toute marche régulière dans la recherche de la vérité. M. Cousin intervint, et par une interprétation élevée, par une analyse perçante de ces quatre expressions générales de l'esprit philosophique, il les appela, d'une exclusion mutuelle, à une conciliation organique. Il s'attacha moins encore à mettre enfin la phi-

losophie française en rapport avec la philosophie étrangère, ce qui toutefois était rendre un service inestimable; qu'à mettre en évidence l'identité fondamentale et finale de l'esprit, dans la suite des systèmes et des écoles, identité douce à reconnaître à une époque où l'on commençait à comprendre que les nations composent une famille solidairement unie, que les générations héritent les unes des autres, et que l'action de la Providence se manifeste avec le plus d'éclat dans la partie intellectuelle ou morale de la civilisation. Le spiritualisme nouveau aurait-il eu chance de conquêtes, s'il se fût montré incapable d'accorder les luttes mobiles, sans fin, et la parenté constante, mais secrète, des opinions?

En procédant ainsi, M. Cousin était polémiste contre l'école qui s'en allait, et apologiste du spiritualisme de tous les temps. On sait avec quel talent, avec quelle érudition il se fit, non-seulement le traducteur de Tennemann, comme de Platon, mais l'éditeur de Proclus, d'Abélard, de Descartes, de Maine de Biran. Rien ne rebutait son ardeur à rendre le spiritualisme du passé aussi intelligible, aussi attachant qu'invulnérable. En conclure qu'il n'était qu'historien et commentateur, que philologue et littérateur, était-ce faire preuve de bonne foi et de justice?

Dès 1817, cependant, M. Cousin avait démenti d'avance conclusion pareille, en traitant *du Vrai, du Beau, du Bien*. Dès lors, en effet, il avait renoué la tradition religieuse de Leibniz et de Descartes, d'Anselme et d'Augustin; et cela, de plusieurs manières étroitement liées

et suivies. D'abord, il remit en honneur les preuves de l'existence de Dieu, spécialement celle qui appartient en propre au spiritualisme, la preuve ontologique. Puis il raffermit en théologie le procédé psychologique, ce procédé qui, pour connaître Dieu, s'élève de ce qu'il y a de plus éminent dans l'homme à ce qu'il y a de plus essentiel en Dieu; et qui, appuyé sur le principe de causalité, affirme que la cause, c'est-à-dire Dieu, doit contenir pour le moins ce que renferme l'effet, c'est-à-dire l'homme. Ensuite il rapprocha de l'homme tout ce qui l'environne, et constata dans l'univers la présence de trois grandes idées que la nature humaine lui avait déjà révélées. Il reconnut l'universalité, en même temps que la nécessité, du *vrai*, du *beau*, du *bien*; et soumettant ces inductions méthodiques au principe de substantialité, il montra que les idées infinies, les *qualités* suprêmes, doivent avoir une substance où elles résident et d'où elles émanent, un *sujet*. De plus, fondé sur les vérités morales qui protestent contre toute confusion du créateur avec la création, il représenta ce sujet souverain comme une personne, comme un être aussi distinct de l'humanité que de la nature, quoique avec elles en un rapport direct et vivant. Contrairement au déisme, il admit qu'une partie de l'intelligence divine a passé dans la création, et y règne comme législatrice, comme providence, comme toute-présence; en opposition au panthéisme, il soutint que, si Dieu entrait jusqu'à s'épuiser dans l'univers, il cesserait d'être le sublime objet de nos adorations. Enfin, demeurant attaché aux convictions de

l'ordre moral, aux applications de la loi de justice absolue, il prétendit que Dieu ne pouvait créer le monde que d'après cette loi, que le désordre physique et social n'est qu'apparent, et sert uniquement au meilleur but possible; qu'enfin la nécessité de la rémunération exige moralement l'immortalité de l'âme, cette persistance individuelle que la simplicité du *moi* rend psychologiquement probable.

Ainsi fut renouvelée une théodicée régulière et large, indépendante et néanmoins en harmonie avec le théisme chrétien. Les notions morales y tiennent plus de place que les notions physiques; mais pouvait-il en être autrement chez un philosophe qui avait pris à cœur l'importance de tout soumettre ou conformer aux principes de justice et de liberté, à ces principes qui impliquent un Dieu souverainement moral? Il devait encore en être ainsi, grâce à l'intime liaison que ce philosophe avait établie entre ses croyances et l'éminent spiritualisme du XVII[e] siècle, plus vanté qu'imité par d'autres adversaires du matérialisme.

Au surplus, ni M. Cousin, ni ses amis et ses disciples, ne se bornèrent à ces solides commencements. Déjà, par plus d'un ouvrage célèbre, ils ont montré qu'ils comprennent aussi l'importance d'une parole de Jordano Bruno, que M. de Schelling avait voulu réaliser, vers 1800 : « La plus grande difficulté ne consiste pas à découvrir le point où toutes choses se touchent, mais à dégager, à faire sortir de ce point même les différences, tous les contraires et les extrêmes : voilà le secret et le triomphe de l'art, *profonda magia*[1]. » Dieu leur est ce point de contact, ce faîte et ce centre, d'où il s'agit ensuite de rayonner et de descendre, afin de concevoir comment l'unité spirituelle se réfléchit et règne dans la diversité matérielle, comment Dieu, l'Invisible et le Parfait, est présent de toutes parts, jusque dans les composés les plus palpables, sans jamais devenir visible aux yeux du corps, ni sujet aux imperfections de la réalité, ni complice de la dégradation humaine. Si l'analyse du monde créé les a conduits avec ordre à croire en un esprit créateur, une déduction régulière les aide à établir que cette foi est aussi l'unique synthèse capable d'expliquer l'organisation physique et l'abstraction mathématique, la matière et la forme de la création. Le livre d'un pieux penseur, connu comme helléniste, et versé dans les sciences naturelles et exactes, M. Th.-Henri Martin, la *Philosophie spiritualiste de la nature*, est une belle manifestation de la tendance que nous essayons d'esquisser. Une manifestation différente, mais non moins remarquable, ce sont les travaux de Théodore Jouffroy sur l'*Esthétique* et sur le *Droit naturel*, travaux qui signalent la présence de Dieu indirectement, par la démonstration de cet axiome que toutes choses ont une fin sagement prédéterminée; travaux qui concluent à la personnalité de Dieu, en décrivant le but assigné à l'art et à la morale, la révélation croissante de l'intelligence et la formation « de plus en plus énergique de

[1] Giordano Bruno, *De la Causa, Principio et Uno*, dial. V. — Schelling, *Bruno* (en allemand), Notes.

la personnalité en nous[1]. » Les recherches à la fois physiologiques et psychologiques de MM. Dubois d'Amiens, Ad. Garnier, Flourens, Lélut, Lemoinne et d'autres contemporains, respirent le même esprit, ou annoncent à leur manière les mêmes desseins. On en doit dire autant des études qu'ont diversement consacrées aux problèmes que soulève ce mot de *Providence*, MM. Damiron, Bersot, Blanc Saint-Bonnet, Strauss-Dürckheim ; puis d'une foule d'articles du *Dictionnaire des sciences philosophiques*, de ceux surtout qu'a composés son ferme et libéral directeur, M. Ad. Franck. Les écrits où MM. Franck et Javary traitèrent de la *certitude* pourraient aussi être cités au même titre. Mais le témoignage le plus complet, le plus convaincant, sera rendu bientôt par l'*Examen* auquel MM. Emile Saisset et Tissot ont soumis les systèmes modernes de théodicée, sous les auspices de l'Académie des Sciences morales et politiques, au nom de laquelle M. Damiron a publié, pour ce brillant concours même, des pages critiques et dogmatiques, dont devra tenir grand compte tout historien du spiritualisme au XIX[e] siècle.

Au reste, les questions de philosophie religieuse ont été discutées plus souvent encore, sous forme d'histoire, dans des productions que la postérité consultera, et plus d'une fois avec une juste admiration. M. Cousin pouvait-il interpréter Platon ou peindre l'Ecosse, MM. Barthélemy Saint-Hilaire et Félix Ravaisson pouvaient-ils faire connaître la logique et la métaphysique d'Aristote, MM. Jules Simon et Vacherot exposer le

[1] Th. Jouffroy, *Droit naturel*, T. II, p. 179.

panthéisme mystique d'Alexandrie, M. Ad. Franck apprécier la Kabbale, MM. Bouchitté, de Caraman, Rousselot, le docte et sagace M. B. Hauréau surtout, dépeindre ou juger les écoles du moyen âge ; M. Ch. Waddington esquisser la Renaissance dans la personne de Ramus, MM. Francisque Bouillier et Bordas-Demoulin suivre et rendre toutes les phases du mouvement cartésien ; MM. Jules Barni, Bénard, Tissot et Willm raconter ou décomposer les doctrines écloses en Allemagne ; tous ces écrivains, et tant d'autres que nous craignons d'oublier, pouvaient-ils analyser les systèmes les plus considérables du passé et des pays étrangers, sans analyser en même temps les principaux problèmes de la théologie spéculative ? Personne n'ignore avec quelle supériorité ces problèmes ont été abordés par M. Ch. de Rémusat dans son *Abélard* et son *Saint Anselme*. On saura aussi chaque jour mieux quelle place ils occupent dans les admirables, les mémorables découvertes d'Eugène Burnouf et de M. B. Saint-Hilaire sur les *Védas* et sur le *Bouddhisme ;* ainsi que dans les volumes nombreux et profonds de M. Guignaut sur les *Religions de l'Antiquité*.

Etait-on fondé à reprocher même ces beaux travaux aux organes du spiritualisme français ? La prédilection pour l'histoire de la philosophie a ses inconvénients, sans doute; mais de nos jours elle était aussi heureuse qu'inévitable. A une époque trop indifférente à la pure métaphysique, trop favorable aux études historiques, il n'y avait qu'un moyen d'éveiller quelque intérêt pour la spéculation philoso-

phique : c'était de l'introduire sous le manteau du récit et de la critique. Grâce à cet auxiliaire indispensable, on réussissait à dissiper les dédains dont le public couvrait si souvent le monde spirituel et idéal. En éclairant avec talent, avec âme, les héros d'un monde tout intellectuel, on faisait mieux sentir la grandeur de ses intérêts, et admirer la force de s'y dévouer. Deux faits suffisent pour certifier ce succès. Le spiritualisme a pris la place du sensualisme dans les colléges de l'Etat, si longtemps vassaux de Condillac, grâce à l'influence des Ecoles Normales érigées en 1795 et d'abord confiées à Garat[1]. L'Académie des Sciences morales et politiques, créée en même temps que ces Ecoles, et ayant une Section de philosophie où siégent les principaux représentants du spiritualisme nouveau, excite un intérêt croissant pour ses Concours et, par eux, a provoqué grand nombre de travaux distingués.

Mais ce qu'on a surtout reproché à ce groupe de penseurs et d'œuvres, c'est le désir de l'impartialité et de la conciliation, ce qu'on appelle son *éclectisme*. Si, par éclectiques, il faut entendre, avec le *Dictionnaire de l'Académie française*, « des philosophes qui, sans adopter de système, choisissent les opinions les plus vraisemblables » ; les spiritualistes font sagement de répudier ce titre, de regretter qu'on l'ait employé parmi eux. Mais si l'on veut parler d'une méthode de classer les systèmes, d'en expliquer la coexistence ou la filiation ; d'une manière d'y déterminer la part d'erreur et la part de vérité, les mérites et les défauts, il

[1] Voyez M. Damiron, *Hist. de la phil. en France*, I, p. 127.

est étonnant que ce mot ait inspiré tant d'aversion. Pour nos spiritualistes, l'éclectisme est de saison dans l'histoire, non dans la théorie ; il leur est une lumière utile, non une autorité décisive ; il leur est enfin la contre-épreuve de la spéculation. Il suppose d'ailleurs un ensemble de convictions, un principe central et suprême, une norme universelle, une fin précise, invariablement poursuivie. De ce qu'il puise de nouvelles forces dans la multitude des suffrages que lui donne l'expérience du passé, il ne suit pas qu'il regarde le nombre même comme le critère du vrai[1]. Il ne songe pas non plus à fondre ensemble, artificiellement ou mécaniquement, les systèmes d'autrefois ou ceux du jour ; il tâche de les concilier organiquement, en les subordonnant les uns aux autres, selon leur degré d'affinité avec le spiritualisme, en les ramenant tous, par voie d'analyse, à une unité, qui rende compte de leurs diversités et de leurs analogies, qui montre jusqu'à quel point ils expriment la nature fondamentale de l'esprit humain et l'image éternelle de la pensée divine.

Si, malgré l'abondance de ses travaux, ce spiritualisme est loin d'avoir défriché tous les champs qu'il doit cultiver, loin de pouvoir comparaître déjà au tribunal de l'histoire ; il est plus difficile encore d'apprécier des mouvements moins réguliers, plus variés, dont plusieurs sont dirigés contre le spiritualisme même et dont peu touchent directement la religion.

[1] Voyez M. M. Nicolas, *De l'éclectisme*, p. 31 sqq.

Les noms qui se présentent ici sont si divers, que nous ne prétendons pas les ranger dans une même classe. Qu'ont de commun MM. Pierre Leroux et Jean Reynaud, Buchez et Roux-Lavergne, Aug. Comte et Littré, Michelet et Quinet, Proudhon et Louis Blanc, Eugène Pelletan et Pascal Duprat, Lamennais enfin après 1832 ? Pour la plupart, ils se rattachent, de loin ou de près, à l'impulsion partie de deux écoles d'économie politique, romanesques plutôt que scientifiques, auxquelles Saint-Simon et Charles Fourier ont donné, pour théologie, un mélange de mysticité et de matérialisme, un *panthéisme industriel*[1]. Les plus connus d'entre eux se livrent moins à la spéculation qu'à la philosophie pratique, à la *science sociale;* et là ils méprisent, ils méconnaissent ordinairement l'observation psychologique. Les uns veulent prendre pour point de départ ou d'appui la nature physique, la cosmologie et la physiologie; les autres rapportent tout à la société et à l'Etat, à l'histoire et à la politique. De là vient que leur Dieu est communément impersonnel, *immanent,* soit une chose matérielle, soit une abstraction politique, soit tel idéal de sociabilité. Le naturalisme et l'humanisme sont les extrémités inévitables de ces points de vue d'ailleurs généreux. Ce qui est moins visible, peut-être, c'est que le vague qui distingue les uns et la fixité qui caractérise les autres aboutissent également à une insuffisance, à des lacunes, que le dédain ou l'ignorance du spiritualisme devaient irrésistiblement entraîner après

[1] Voyez M. Jules Michelet, *Introd. à l'Histoire universelle* (éd. II), p. 113 sq.

eux. Sans doute, puisque l'esprit soutient la nature et la société, on peut s'élever au Dieu-Esprit, en partant de la nature ou de la société. Cependant, rien n'est plus rare qu'un résultat pareil, et ceux qui procèdent ainsi manquent généralement d'ordre et de rigueur. Ils peuvent avoir des saillies heureuses, de vastes aperçus, des éclairs admirables, des élans de génie, de sublimes *aspirations;* mais ils suivent difficilement une lumière égale et une marche réglée. Le reproche adressé par Hegel à l'école de Schelling, le défaut de méthode[1], n'est-il pas permis de le renouveler à cet endroit ?

Au reste, on commettrait une injustice en l'adressant à tous au même degré. La variété parmi ces écrivains est telle, qu'ils forment entre eux, non des nuances légères, mais des couleurs tranchantes. Combien d'articles séparent MM. Pierre Leroux et Jean Reynaud d'avec MM. Aug. Comte et Littré, quoique tous les quatre tiennent pour l'humanisme! L'auteur de l'audacieux et bizarre traité *De l'humanité*, celui d'un poëme brillant et noble, *Terre et Ciel*, les directeurs ingénieux et savants de la *Nouvelle Encyclopédie*, ne le cèdent pas en amour de la vérité et des hommes aux fondateurs de la philosophie *positiviste*, de la *biologie* et de la *sociologie*. Mais leur mysticité gnostique, parfois apocalyptique, si féconde en intuitions téméraires sur notre origine et notre avenir, sur la préexistence des âmes, leurs migrations et leurs métamorphoses, comment est-elle jugée par MM. Comte et

[1] Voyez, ci-dessus, T. II, p. 264 sqq.

Littré ? L'imagination, qui est la principale ressource des premiers, semble aux autres la trompeuse conseillère de la jeunesse et des civilisations inexpérimentées ; et doit disparaître devant l'analyse physique et mathématique, devant l'observation sensible suivie du raisonnement. Supposé même qu'ils s'entendissent sur la fin, *le culte systématique de l'humanité*[1], supposition que le plus bel ouvrage de M. Reynaud rend inadmissible, il leur serait impossible de tomber d'accord sur les moyens d'*organiser* ce culte, puisqu'ils conçoivent très diversement au fond la nature de l'individu, sa destination, ses rapports avec l'espèce, et par conséquent aussi l'essence de la Divinité.

La plus méthodique de ces tentatives, celle d'un savant mathématicien et d'un érudit célèbre, l'interprète d'Hippocrate, la tentative de MM. Comte et Littré, veut avec raison que la philosophie approfondisse la réalité visible, la matière et la société, mais veut aussi moins sagement qu'elle s'y absorbe, s'y ensevelisse, comme s'il était donné d'expliquer la réalité sans s'en dégager. En théologie elle se rapproche des croyances de M. Feuerbach : s'accordera-t-elle donc soit avec M. Buchez, soit avec Lamennais ? On se rappelle que M. Buchez aime le moyen âge autant que la Révolution française, dont il a publié une *Histoire parlementaire ;* qu'il désire allier le catholicisme ultramontain avec des principes démocratiques, et établir ainsi le règne temporel du Christ, l'ère de la liberté et de la fraternité universelles, ou ce *salut social*, qui, dans sa

[1] Titre d'un écrit de M. Comte, publié en 1850.

conviction, n'a pas besoin d'être précédé de la régénération individuelle. L'idéaliste Lamennais, qui acceptait plusieurs éléments d'une telle transformation du christianisme, était en opposition manifeste avec MM. Comte et Littré. Ce qu'il y a de plus *positif*, pour l'*Esquisse d'une philosophie*, ce n'est pas le monde matériel, c'est le monde idéal.

Ce sont aussi des idéalistes que ces philosophes de l'histoire, ces interprètes et ces continuateurs de Vico et de Herder, de Voltaire et de Condorcet, MM. Jules Michelet, Edgard Quinet, Eugène Pelletan, et dans ses premiers écrits, Edouard Lerminier. Aussi bien que MM. Comte et Littré, Buchez et Lamennais, ils s'attachent à maintenir une tradition qualifiée de *voie nationale*, et formulée, selon M. Quinet, par le « triumvirat philosophique » du XVIII[e] siècle, par Rousseau, Voltaire et Diderot[1]. Mais ils ne souscrivent ni au réalisme des uns, ni au catholicisme démocratique de l'autre, ni au néoplatonisme du dernier. D'accord peut-être sur la liberté et la société, ils envisagent différemment la religion soit naturelle, soit révélée. Les uns rompent violemment avec le christianisme, les autres cherchent à le conserver en l'appropriant aux besoins nouveaux. Les uns, redoutant les égarements de la piété ou les abus du sacerdoce, espèrent que la liberté pourra subsister sans la foi ; les autres comprennent qu'elle ne saurait s'en passer. C'est la seconde manière de juger qui nous semble prévaloir, quand nous comparons de récentes publications, la *Renaissance* et la

[1] Voyez M. E. Quinet, *Ultramontanisme*, p. 188, 197.

Réforme de M. Michelet, ou le *Marnix de Sainte-Aldegonde* de M. Quinet, avec l'éloquente *Profession de foi du XIXe siècle* et le touchant portrait du *Pasteur du désert* de M. Eugène Pelletan. Ces dernières pages surtout, alors qu'elles exposent les rapports de la philosophie avec la Révélation, servent à constater un progrès si salutaire. De ce côté même paraît se préparer un accommodement avec la philosophie chrétienne, telle qu'elle se développe, à travers mille diversités, dans les ouvrages d'Alexandre Vinet, dans la *Philosophie de la liberté* de M. Charles Secrétan, dans le *Christianisme appliqué aux questions sociales* de M. Edmond de Pressensé, dans le *Christianisme expérimental* de M. Athanase Coquerel père, dans les travaux de M. Laboulaye sur Channing et sur les Etats-Unis, et même dans le *Devoir* de M. Jules Simon. Ces productions, en effet, si elles ne combattent expressément quiconque prétend *déchristianiser* l'ancien monde et le nouveau, se gardent du moins de séparer la liberté de la spiritualité, la spiritualité de l'individualité, et l'individualité de la religion vivante, c'est-à-dire, d'un rapport d'amour avec Dieu et d'un rapport de charité avec les hommes. *Là où est l'esprit, là est la liberté,* disent-elles après saint Paul ; et avec Charron : *Tiens-toi à toi.*

C'est parce qu'elles aspirent à une adoration libre, *en esprit et en vérité*, et qu'elles font dépendre le progrès public et général du perfectionnement interne et individuel, d'un constant effort sur soi et pour autrui, qu'elles se gardent aussi de s'en tenir servilement aux

directions généreuses des philosophes du dernier siècle : elles ne veulent les continuer qu'en les dépassant et les améliorant. La philosophie du XVIIe siècle ne serait-elle pas *nationale* aussi ? Elle n'exprime pas tout le génie français, cette école de Condillac, à qui « les opinions de Platon ne paraissent qu'un délire, qui a retardé les progrès de la raison[1] ? » Cabanis et de Tracy ne reconnaîtraient pour leurs héritiers que MM. Comte et Littré : tout le reste leur semblerait du « galimatias métaphysico-théologique. »

Ils infligeraient aussi cette épithète hautaine et vague au dialecticien insaisissable et inexorable, au puissant créateur d'antinomies et d'antiphrases qui embarrasse tant les classificateurs d'opinions, parce qu'il n'a représenté jusqu'ici que le génie de la négation, que la perfection de ce que les compatriotes de Bruno Bauer appellent la *critique absolue*[2]. On regarde M. Proudhon parfois, à tort, comme un disciple de Hegel. Les hégéliens les plus considérables, MM. Charles Michelet et Rosenkranz ont protesté contre toute alliance avec un écrivain qui ne veut admettre aucun principe immuable, rien d'éternel, et dont « la dialectique n'est qu'une *guillotine*, un appareil pour détruire toute vie, non-seulement religieuse et morale, mais politique et économique. » Il faudrait plutôt y voir un sectateur de Feuerbach, s'il n'était capable d'attaquer l'athéisme, après avoir assailli la religion, comme il a porté tour à tour de rudes coups aux adversaires et aux défenseurs

[1] Condillac, *Cours d'Etudes*, T. VI, p. 162.

[2] Voyez, ci-dessus, T. II, p. 412.

de la propriété. Un de ses amis d'outre-Rhin s'efforce de nous donner cette paradoxologie amusante et monstrueuse, cette *antithétique* intarissable, pour une découverte aussi simple que merveilleuse, « simple comme l'œuf de Colomb[1] » : il suffirait de *nier la négation*. Nous souhaitons qu'en effet M. Proudhon songe enfin à *nier* toutes les négations, qu'il s'est jusqu'à ce jour contenté d'*affirmer : destruam et ædificabo!* Le rôle, après tout stérile et odieux, d'un Sextus Empiricus de la société, ne saurait convenir à l'ambition d'un esprit si vigoureux et si largement ouvert aux tendances philanthropiques. Quittant pour jamais la méthode des nihilistes, laissant là l'idéal du chaos religieux et politique, la *sainteté de l'athéisme* et l'*ordre de l'an-archie*, puisse-t-il prendre au sérieux, et entendre dans un sens spirituel, ce qu'il se plaît à nommer sa *formule organisatrice*, son *idée regénératrice*, l'*union des contraires!* Nous le verrons alors substituer la vraie liberté au fatalisme de l'*Idée*, et la charité du Dieu-Esprit à ce pessimisme ironique, à la fois indifférent et désespéré, que l'on a nommé la philosophie de Satan. *Moi aussi, je suis logicien*, dit le diable chez Dante ; et chez Milton il s'écrie : *Mal, sois mon bien!*[2]

La confusion qui régne dans cette activité ne cache pas, elle garantit la fécondité de ses instruments : telle est notre ferme conviction pour la patrie de Pascal et de Fénelon, de Montesquieu et de Rousseau. Elle proclame, comme universel, le besoin de *chercher Dieu*, besoin mis à si haut prix par l'auteur des *Pensées*, et dont les organes se rappelleront toujours, nous l'espérons, ce conseil excellent : « On ne montre pas sa grandeur par être en une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois et remplissant tout l'entre-deux. » En présence des mouvements excités par ce besoin sacré, si propre à prouver que « nous sommes faits pour Dieu, que nous ne sommes heureux qu'en Dieu[1], » chacun peut s'apercevoir aisément qu'il est difficile de nier en paroles, mais impossible d'anéantir en effet le sentiment religieux. « Il n'est pas nécessaire d'être chrétien, — il ne faut être que raisonnable pour reconnaître ces vérités-là[2]. » Toute intelligence noble et droite, toute âme affectueuse et désintéressée, pensera tôt ou tard, avant que s'ouvre le XX[e] siècle et après telles phases auxquelles sont réservées encore la science et la société contemporaines, sinon comme Rousseau traitant l'impie de « raisonneur de mauvaise foi, » du moins comme Montesquieu, selon lequel « celui qui attaque la religion révélée n'attaque que la religion révélée ; mais celui qui attaque la religion naturelle, attaque toutes les religions du monde. »

[1] M. Ch. Grün, *Le mouvement social en France et en Belgique*, p. 404.

[2] *Tu non pensavi ch' io loico fossi!* (*Inferno*, XXVII, v. 123.)
Evil, be thou my good!... (*Paradise lost*, l. IV, v. 110.)

[1] Pascal.

[2] Fénelon.

FIN.

ERRATUM.

Lisez, T. II, p. 31, l. 18. au lieu de *pour : par.*

TABLE DES MATIÈRES

Paris. — Imprimerie de Ch. Meyrueis et Ce, rue Saint-Benoît, 7. — 1855.